62e ANNÉE (7e Série) N° 33 14 AOUT 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THEOLOGIE

(Voir *Ami* 1952, p. 321)

II. — CHRISTOLOGIE

SOMMAIRE

1. REVUE THOMISTE : Pour le quinzième centenaire du concile de Chalcédoine : *a)* R. Bernard, O. P., *S. Jean, théologien du Verbe Incarné ; b)* R. de Riedmatten, O. P., *Sur les notions doctrinales opposées à l'apollinarisme ; c)* M.-J. Nicolas, O. P. *La doctrine christologique de S. Léon ; d)* Dom Diepen, O.S.B., *L'Assumptus Homo* à Chalcédoine.

2. Autour de l' « *Homo assumptus* ». — *a)* Rectification au texte de l'encyclique ; — *b)* Echange de vues : Héris et Diepen ; — c) P. Glorieux, *S. Thomas, les faux apollinaristes et l'Assumptus homo.*

3. Ch. Moeller, *Textes « monophysites » de Léonce de Jérusalem.* — 4. Yves M.-J. Congar, O. P., *Le Christ, Marie et l'Eglise.* — 5. Emile Mersch, S. J., *Le Corps mystique du Christ* (3e éd.). — 6. E. Mura, des Frères de S. Vincent de Paul, *L'Humanité vivifiante du Christ.* — 7. Fr. Bonnefoy, O.F.M., *Il Corpo mistico di Cristo.* — 8. Efisio Scano. *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino.* — 9. J. Grimal, S. M., *Le Sacerdoce et le Sacrifice de N.-S. J.-C.* (9e éd.). — 10. H. Paissac, O. P., *Théologie du Verbe : S. Augustin et S. Thomas.* — 11. Roger Leys, S. J., *L'Image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse.* — 12. Charles Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné.* T. II. *Sa structure interne et son unité catholique.*

Le XVe centenaire du Concile de Chalcédoine a été l'occasion de plusieurs études intéressantes. Nous avons déjà brièvement signalé (*Ami*, 1951, p. 756), celles du P. Camelot, O. P. et de M. Ch. Mœller, dans la *Rev. des Sc. phil. et théol.* (juillet 1951) et du P. du Manoir (*Nouv. Rev. théol.*, sept.-oct. 1951).

1. — Postérieurement à l'encyclique, la *Revue thomiste*, dans le dernier fascicule (III) de 1951 [1], a consacré quatre articles à la christologie, à propos de Chalcédoine. — Le R. P. R. BERNARD, O. P., commentant le Prologue de l'Evangile, montre comment *S. Jean* est bien le *Théologien du Verbe incarné* [2]. Jean, en effet, dès le Prologue, « nous apprend ce qu'était, avant son Incarnation, et par conséquent, avant qu'il fût entré dans l'histoire, le Jésus de l'histoire. Jean nous fait aussi savoir ce que Jésus est à jamais, ce qu'il demeure après qu'il est ressorti de l'histoire. La Personne de Jésus est présentée dans toute la grandeur de son Etre » (p 508). L'originalité du Prologue, c'est le *Logos :* le Prologue est un hymne au Verbe. Non certes que l'évangile johannique soit commandé par le Logos : ce mot est absent de tout le reste de l'évangile. Ce qui commande en réalité dans le Prologue comme dans tout l'évangile, c'est la personnalité divine de Jésus-Christ. En étudiant le développement de la pensée de S. Jean dans le Prologue et en analysant toutes les nuances et tous les mouvements de la pensée de l'apôtre, notre auteur ne perd pas de vue cette personnalité et, en même temps, il nous découvre l'affirmation d'une humanité pleinement illuminée et glorifiée par la lumière de Dieu. Base scripturaire très sûre pour affirmer la vision béatifique accordée à l'âme du Christ. La Personne, en Jésus, est « la lumière de Dieu : si elle éclaire tout homme, comment voulez-vous qu'elle n'éclaire pas jusqu'au plus haut degré l'Homme qu'elle est ? D'autre part, cet Homme-Christ est fait pour révéler sa divinité ; il faut donc qu'il n'y ait plus de secret en sa pensée du côté de Dieu » (p. 552). — Le R. P. de RIEDMATTEN, O. P., apporte sa contribution à la préhistoire du concile de Chalcédoine en attirant notre attention *Sur les notions doctrinales opposées à l'apollinarisme.* Il interroge principalement S. Epiphane, le pseudo - Athanase du *Contra Apollinarium* et S. Athanase lui-même. Les formules d'Epiphane font face aux ariens tout autant qu'aux apollinaristes ; et le pseudo-Athanase, lui aussi, insiste sur la christologie tronquée des ariens. Quant à S. Athanase, on sait que toutes ses préoccupations vont contre l'arianisme et, pour établir la réalité de la « chair » du Christ, dont la divinité demeure incontestée, il insiste sur le mystère de la rédemption. Cette insistance même fait qu'en certains textes on peut se demander qu'elle est la pensée exacte de S. Athanase touchant les éléments de cette « chair ». L'auteur expose et analyse avec beaucoup d'objectivité les principaux textes d'Athanase, marquant parfois de légers dé-

[1] Le fascicule est presque entièrement consacré au XVe centenaire du concile. Après une introduction *Pour le quinzième centenaire du concile de Chalcédoine* (passages principaux et commentaire de l'encyclique *Sempiternus Rex*), les quatre articles, que nous présentons en un ordre légèrement différent de celui de la Revue ; et une longue chronique du R. P. M.-J. Nicolas sur le premier volume du R. P. Bouëssé, *Le Sauveur du monde.* T. I : *La place du Christ dans le plan de Dieu* (voir *Ami*, 1951, p. 323).

[2] Rappelons à ce propos les *Essais sur la Christologie de S. Jean* de Dom Jacques Dupont (voir *Ami*, 1952, p. 72). — On trouve également d'excellentes indications scripturaires dans J. Bonsirven, S. J., *La Théologie du Nouveau Testament* (*Ami*, 1952, p. 375).

saccords avec l'interprétation qu'en a donnée M. Richard [3], et conclut finalement :

« Certes Athanase ne nie pas l'existence de notre âme spirituelle et immortelle : mais force est bien d'avouer que dans son grand exposé sotériologique, l'alternative n'est pas vie éternelle de damnation ou vie éternelle de bonheur pour un esprit maître de son destin, mais incorruption et immortalité de l'homme image de Dieu dans la grâce et l'innocence, au regard de l'anéantissement et de la mort pour l'homme qui, dans le péché, a « perdu l'image ». Voilà pourquoi, il faut un recommencement, une re-création, et celle-ci ne peut se faire que par une communion au Créateur immuable et impeccable » (p. 571).

Telle est, en particulier la doctrine du *De Incarnatione*. Mais, à prendre à la lettre les textes d'Athanase, « on ne peut reprocher à Apollinaire une mauvaise foi criante quand il en appelle, pour légitimer ses théories, à l'autorité du grand Alexandrin » (id.). — Le R. P. Marie-Joseph Nicolas, O. P. s'est réservé d'exposer *La doctrine christologique de S. Léon*, telle que la présente le « *Tome à Flavien* » (dont nous trouvons ici une excellente traduction). Dans le commentaire de ce grand document, l'auteur utilise abondamment les sermons et les lettres de S. Léon. Mais, pour le mieux faire comprendre, il essaie tout d'abord de caractériser les deux grandes écoles christologiques qui, même après la condamnation de Nestorius et le symbole d'union de 433, divisaient la pensée grecque : l'école antiochienne et l'école d'Alexandrie, Théodoret et S. Cyrille. Sans prendre parti entre les deux tendances, la préoccupation foncière de S. Léon sera de maintenir à la fois l'unité de la personne et la dualité des natures. La théologie antiochienne, nous dit-on, échappe difficilement au danger du nestorianisme :

« Le refus de Théodoret d'attribuer au Verbe ce qu'il attribue au Christ est malgré tout inquiétant. La seule perspective cependant dans laquelle elle pouvait rejoindre l'orthodoxie parfaite était celle de l'*unio duorum in aliquo uno*. A envisager au contraire l'union des deux natures comme *unio duorum ad invicem*, elle devait forcément prendre le contre-pied de S. Cyrille et concevoir l'*homo assumptus* comme le sujet, le bénéficiaire d'une union au Verbe dont on ne voyait pas, malgré les plus sincères efforts du monde, qu'elle pût être autre qu'accidentelle. Et si l'on prend garde que, selon S. Thomas, la première manière de considérer l'union (celle de S. Cyrille) revient à considérer l'union de la personne (incluant la nature divine) à la nature humaine, tandis que la seconde manière (celle de S Léon) revient à considérer l'union des deux natures dans la personne (en tant que distincte de la nature divine), on mettra peut-être le doigt sur la différence fondamentale entre la théologie grecque et la théologie latine.

S. Cyrille, certes, considère dans le Christ ce qui est divin avant ce qui est humain, mettant ceci totalement au service de cela, comme un instrument au service de celui qui le manie. A cet égard, la théologie de S. Léon accentue l'importance de la nature humaine et empêche à jamais qu'on soit tenté d'en oublier tel ou tel caractère dont aucun n'a été supprimé ni rendu inactif par l'Incarnation. Mais qui sait si, plus profondément encore, il ne faut pas voir dans S. Cyrille d'Alexandrie cette propension naturelle à la théologie grecque, de considérer *la personne avant la nature* et, à cause de cela, dans l'Incarnation, le divin avant l'humain ? La théologie grecque de l'Incarnation et celle de la Trinité procéderaient ainsi d'un même mouvement de pensée, né à Alexandrie et devenu dominant, non sans lutte, dans l'Eglise orientale. La théologie latine, sans la contredire, y apporterait, pour la rééquilibrer et la compléter, l'idée de *nature*, dont S. Thomas devait faire un si fécond usage » (p. 656-657).

La pensée de S. Léon sera complétée par le concile de Chalcédoine lui-même qui identifiera explicitement personne et hypostase ; et les controverses subséquentes seront dogmatiquement résolues par des définitions qui, toutes, s'inspireront encore de Chalcédoine.

Nous avons fait allusion plus haut à l'*Homo assumptus* auquel aboutissait logiquement la conception antiochienne. Rien d'étonnant que Dom Diepen, O. S. B., ait voulu étudier *l'Assumptus Homo à Chalcédoine*. Son article n'est qu'un début. Ce début nous promet un développement considérable, dont l'auteur donne un aperçu (p. 576) intéressant. Le fond de la thèse consiste à établir une discrimination entre l'*Homo assumptus* oriental, de l'école d'Antioche, éliminé à Chalcédoine, et l'*Homo assumptus* occidental ratifié à Chalcédoine et peu à peu écarté de la terminologie des théologiens latins. Nous aurons sans doute l'occasion de reparler plus tard d'une étude si promettante pour la christologie.

2. — Autour de l'*Homo assumptus*. — Les explications ne sont pas closes, même après l'article du T. R. P. Browne (voir *Ami*, 1951, p. 523), même après l'encyclique *Sempiternus Rex* (id., p. 753). On a fait remarquer, à propos de cette encyclique, que la traduction publiée dans la *Doc. Cath.*, d'après les éditions vaticanes, contient deux mots qui ont disparus du texte officiel des *Acta*. Le Pape dénonçait ceux qui « parlent de telle façon de l'état et de la conditon de la nature humaine du Christ, que celle-ci semble être un sujet *sui juris*, AU MOINS PSYCHOLOGIQUEMENT... » (*Ami*, 1951, p. 756). *Saltem psychologice* ne se lit plus dans le texte officiel. Ce qui ouvre la porte à certaines mises au point.

Un premier « échange de vues » s'était produit, dès avant le décret de l'Index, la lettre du P. Browne et l'encyclique, entre le R. P. Héris et Dom Diepen (*Revue thomiste*, 1951, p. 465-478), le premier exposant en quel sens il a parlé d' « autonomie psychologique dans le Christ » ; le second apportant des précisions nécessaires sur « la liberté du Christ dans sa dépendance psychologique à l'égard de la volonté divine ». Mais l'article le plus intéressant — précisément parce qu'il est postérieur à l'encyclique *Sempiternus Rex* — est celui de Mgr Glorieux, recteur des Facultés catholiques de Lille, dans *Mélanges de Science religieuse* (mai 1952, p. 27-54), « *Saint Thomas, les faux apollinaristes et l'Assumptus homo* ».

« Il est incontestable, écrit l'auteur, que, pour qui veut parler rigoureusement, le mot « homo » désigne la nature humaine, non pas abstraite, ni seulement individualisée, mais en tant qu'existant en un suppôt :

[3] Voir, de M. Richard, professeur aux Facultés catholiques de Lille, *L'Introduction du mot « Hypostase » dans la théologie de l'Incarnation*, dans les *Mélanges de Science religieuse*, 1945, p. 5-32 ; 243-270 ; *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les ariens*, id., 1947, p. 5-54.

est homme celui qui possède une nature humaine. Or, dans le Christ, nul autre que le Verbe n'a ce privilège. Comment dire alors qu'un homme a été assumé? Et, quand le problème portera sur la prédestination du Christ, sur son adoration, sur sa soumission à l'égard de Dieu, à chaque fois que le mot « homo assumptus » reviendra, la même difficulté surgira ; à supposer toujours que l'on veuille parler en toute rigueur de terme.

Devant ces exigences de la grammaire et de la logique, persuadé d'autre part, sous l'influence des faux apollinaristes [4], que la formule avait été réprouvée par l'Eglise, il n'est pas étonnant que S. Thomas ait écarté de son vocabulaire l'assumptus homo, pour lui substituer des formules plus strictes » (p. 49-50).

Toutefois quel que soit le sort qu'à la rigueur on fait à la formule, M. Glorieux veut y trouver l'expression « d'un enseignement traditionnel [5], que sous d'autres termes redisent tous les grands théologiens : à savoir le fait d'une splendide nature humaine à laquelle rien ne fait défaut ; d'une activité de tous points semblable à la nôtre, à l'exception des limites trop vite atteintes par notre imperfection et aggravées encore des déficiences que cause en nous le péché » (p. 51).

Suit un hymne d'allure triomphale en l'honneur de « la vie psychologique, humaine, du Christ, vie « d'une qualité et d'une richesse extrêmes » :

« Vie personnelle, marquée très profondément des traits que Dieu avait prévus pour elle, par sa préparation dans ses ascendants, par le cadre où il la plaça, par les dons gratuits qu'il lui accorda. Vie consciente, pleinement éveillée, où l'âme se connaît elle-même en tous ses mouvements, toutes les actions ou toutes les impressions qui ont leur siège en sa nature, toutes les richesses surnaturelles aussi qui l'affectent, pour autant du moins qu'elles peuvent tomber sous le champ de la conscience, comme nous-mêmes plus tard jouissant de la vision béatifique nous aurons conscience d'en jouir. Vie volontaire, douée de liberté et d'initiative, trouvant en elle-même le secret de ses décisions, le pouvoir d'appliquer son énergie aux objets ou aux actes qu'elle veut et non pas d'être la proie de déterminismes créés ou de violences divines. Vie tout animée par l'amour, un amour réel, profondément humain, répondant de toutes ses forces magnifiées encore par la grâce et exaltées par la vision, à l'amour du Père et s'étendant, fraternel, à tous les hommes. C'est tout cet ensemble, unique, extrêmement riche, qui constitue *la personnalité psychologique, humaine, du Christ*. C'est lui que respecte l'union hypostatique dont le mystère veut précisément qu'en l'unique personne du Verbe par qui et en qui tout subsiste de tout ce qui constitue le Christ, chacune des deux natures demeure et agisse en toute son intégrité, sans confusion, ni mélange, ni absorption » (p. 32).

L'expression « personnalité psychologique, humaine » que nous avons soulignée n'est pas mise là par hasard, car, à la page suivante, l'auteur parle de nouveau des « aspects de la personnalité humaine du Christ ». Il entend évidemment la personnalité dans le sens où cette expression est à la rigueur acceptable, quelles que soient les équivoques qu'elle recouvre pour des esprits non avertis [6]. Nous préférons de beaucoup la réflexion qui semble devoir être la conclusion normale de tout le débat. Devant les difficultés que peut susciter l'*Assumptus Homo* (nous pourrions ajouter : après la mise en garde de Pie XII), une expression courante est susceptible de rallier tous les suffrages : c'est l'HOMME-DIEU :

« Les deux mots forment un tout, une seule expression qui traduit parfaitement l'unique personne existante, le seul sujet ontologique comme le seul sujet d'attribution qui subsiste en ses deux natures. Les deux mots en outre sont des termes concrets. Il n'y est point question de la Sainte Humanité du Sauveur ni de la nature divine ; c'est l'homme et le Dieu qui sont directement suggérés. Dans la formule, enfin, de l'Homme-Dieu, le regard porte d'abord sur l'élément humain dont on affirme l'union personnelle, indissoluble au Verbe. Et cela répond à ce qu'aimaient les anciens Pères quand ils parlaient de l' « *homo assumptus* » (p. 54).

3. — Le concile de Chalcédoine marque un tournant dans la terminologie de l'Incarnation. On s'en rend mieux compte en lisant dans les *Ephemerides theologicæ lovanienses* (1951, III-IV, p. 467-482) la savante note de M. Ch. Mœller, *Textes « monophysites » de Léonce de Jérusalem* [7]. Jusqu'à Chal-

[4] Nous avons déjà fait observer (*Ami*, 1951, p. 327), que le texte, faussement attribué par les apollinaristes à S. Félix Ier, et dans lequel se lit la condamnation de *l'homo assumptus*, ayant été inséré dans les Actes du concile d'Ephèse, a reçu de ce chef une valeur réelle.

[5] La remarque est exacte, à condition toutefois de dégager la formule de toutes les équivoques dangereuses qu'elle présente. L'étude annoncée de Dom Diepen apportera, à ce sujet, toutes les précisions désirables.

[6] On se souvient de la mise au point faite à ce sujet par le T. R. P. Browne, dans l'article publié par l'*Osservatore romano* (éd. fr., 27 juil. 1951) : « Nous ne contestons pas la légitimité d'une distinction entre la personnalité psychologique et la personnalité ontologique ou entre le Moi psychologique et le Moi ontologique ; le tout reste de voir dans quel sens on prend une telle distinction en général et dans le cas particulier de Jésus-Christ. Selon les données de la foi chrétienne, il est clair que l'on ne peut, ontologiquement, parler que d'une seule personnalité et d'un seul Moi dans le Christ, un Moi et une personnalité qui, sans équivoque, sont exclusivement ceux du Verbe, en qui subsiste et agit la nature humaine assumée hypostatiquement... » (voir *Ami*, 1951, p. 524). — On nous pardonnera de rappeler ici ce que nous-même écrivions il y a plus de 25 ans : « On parle parfois de la « personnalité humaine » de Jésus ; le sens que recouvre cette expression est, chez les catholiques, très certainement orthodoxe. On veut signifier la physionomie, la nature humaine du Christ. Théologiquement, puisqu'il n'y a, en Jésus-Christ, qu'une seule personne, la personne même du Verbe, il ne peut y avoir qu'une seule personnalité, et ce serait par un abus manifeste de langage qu'on parlerait de sa personnalité divine et de sa personnalité humaine » (*D.T.C.*, VIII, 1148).

[7] Il faut distinguer ce Léonce de Jérusalem, trop peu connu, de Léonce de Byzance son contemporain : « Aucun manuel, aucune encyclopédie ne lui consacre la moindre notice. Son *Contra Monophytas* et son *Contra Nestorianos* sont classés parmi les écrits douteux ou apocryphes de son célèbre homonyme. Et l'on sait le peu de cas que font les historiens du dogme des ouvrages douteux ou apocryphes. Et pourtant Léonce de Jérusalem mérite mieux que cela. Avec Théodore de Raïthu et Léonce de Byzance, il appartient à cette classe de théologiens frottés de philosophie, qui sont l'honneur de la théologie byzantine au siècle de Justinien. Bien que luttant dans le même camp pour la même cause, il représente une tendance assez différente de celles de ses deux collègues et un effort de pensée très original, sinon toujours très heureux, au point que telle attaque de Léonce de Byzance pourrait paraître dirigée contre lui. Bref, une sérieuse étude de son système christologique aiderait à montrer que l'on a simplifié à l'excès le gros effort intellectuel accompli pendant la première moitié du VIe siècle dans l'Eglise grecque orthodoxe contre la menaçante propagande de disciples de Sévère d'Antioche » (M. Richard, *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, dans *Mélanges de science religieuse*, Lille, 1944, p. 36-37).

Depuis la publication de cet article, Altaner signale d'un mot Léonce de Jérusalem dans sa *Patrologie* (édit. allemande de 1951, p. 460). — Est-il besoin d'ajouter que Léonce de Jérusalem, auteur du VIe siècle, n'a rien

cédoine la terminologie trinitaire et la terminologie christologique étaient totalement différentes. Les hypostases divines dans la Trinité se définissaient par leurs « caractères concrets » : de là, la notion d' « hypostase caractéristique » (S. Basile). La terminologie trinitaire des Cappadociens est conservée à Alexandrie par S. Cyrille et Sévère d'Antioche, mais, en christologie, les termes nature et personne sont synonymes. De là, la formule cyrillienne : « une nature incarnée de Dieu le Verbe », c'est-à-dire un seul sujet concret. La définition de Chalcédoine : « *deux* natures, *une* hypostase » ne permettait plus l'emploi d'une telle terminologie. Comment montrer désormais la distinction des deux termes ? Les néo-chalcédoniens, c'est-à-dire ceux qui voulaient à tout prix intégrer dans la christologie chalcédonienne la formule cyrillienne, cherchent la solution du problème dans l'unification des terminologies trinitaire et christologique. Mais réserver l' « hypostase caractéristique » à la seule personne divine dans le Christ, c'est enlever à sa nature humaine tout caractère concret ; c'est admettre implicitement que le Verbe s'est uni à une nature humaine « commune ». Jean le Grammairien (néo-chalcédonien) [8] entrevit une meilleure solution : « la nature humaine de Jésus, écrit-il, n'a pas d'hypostase parce qu'elle *n'a jamais existé à part* »; dès le premier instant, elle est unie à l'hypostase divine, en laquelle elle subsiste. Cette définition de l'hypostase (qu'on peut rapprocher de celle qu'élaborera Léonce de Byzance, τὸ καθ' ἑαυτὸ était évidemment meilleure ; il aurait fallu l'adopter franchement et laisser l' « hypostase caractéristique » de S. Basile. Mais le néo-chalcédonisme continua à utiliser les deux définitions en christologie. La définition de Jean le Grammairien donne du Verbe incarné une vision solide ; la définition basilienne fait frôler le monophysisme. L'auteur n'a pas de peine à le démontrer par les textes peu connus de Léonce de Jérusalem qu'il a découverts et qu'il commente.

Passons sur cette démonstration qui n'intéresse pas le sens général de cette Chronique ; et arrivons aux conclusions de l'auteur.

« Le mot « hypostase » n'a pas le même sens lorsqu'on s'en sert dans la doctrine trinitaire et dans la doctrine christologique. L'explication de la distinction des hypostases divines par l'exemple analogique des propriétés caractéristiques qui distinguent les individus humains au sein d'une substance commune est légitime. Elle ne signifie du reste pas du tout que les Cappadociens aient repris les catégories d'Aristote. L'unité de substance de la Trinité n'est pas celle d'une substance abstraite (l'οὐσία δευτέρα d'Aristote), mais celle d'une substance concrète (au sens néoplatonicien). L'unité de substance de la Trinité est numérique chez les Cappadociens. Cette définition de l'hypostase caractéristique ne vaut plus en christologie. Il y a ici un domaine autre, qui doit s'expliquer à l'aide d'autres notions. Il faut donc rétablir dans notre enseignement théologique la distinction des deux plans, celui de la révélation trinitaire, et celui de la « dispensation » miséricordieuse de Dieu dans l'Incarnation et la Rédemption...

Limiter l'unité d'hypostase du Christ à la subsistence ontologique de la nature (avec ses notes individuantes) dans l'hypostase divine, c'est assurer à la nature humaine de Jésus sa parfaite consubstantialité avec la nôtre ; c'est mettre en évidence la nécessité de la grâce créée ; c'est remettre au centre de la christologie une « explication » qui est elle-même un mystère, parce qu'aucun exemple créé ne peut être invoqué ici pour éclairer cette divine subsistence de l'humain dans le divin...

Certains théologiens distinguent « personnalité » au sens phénoménal, psychologique, et « personne ontologique ». Personnellement nous préférerions parler plutôt de deux sciences ou consciences dans le Christ... »

Et, à ce sujet, l'auteur rappelle le texte du R. P. Browne que nous avons cité jadis et rappelé plus haut ; mais il y ajoute une citation où le plan psychologique et le plan ontologique sont parfaitement définis dans le Christ. Nos lecteurs nous sauront gré de la transcrire :

« Le thomisme [9] risquerait de verser dans le monophysisme, à tout le moins sur le plan psychologique et mystique, dans la mesure même où, sauvegardant en Notre-Seigneur l'unicité de personnalité métaphysique — celle du Verbe — il tendrait à méconnaître tout ce que cache de mystérieuse vitalité créée ces deux petits mots, parfaitement orthodoxes, à condition de les bien entendre : le « moi humain » du Christ, la forte « personnalité psychologique » du Messie crucifié au Golgotha. Franchement hérétique sur le plan ontologique, l'affirmation des deux « moi » en Notre-Seigneur Jésus-Christ devient recevable et même s'impose en quelque manière si l'on tient compte du psychisme humain du Christ, naturel *et surnaturel*, sur le plan de sa description phénoménologique. Nul n'est en droit de s'y soustraire puisque, à l'encontre du monophysisme, le réalisme humain et surnaturalisé d'une nature *concrète*, individuée, vivante en âme et corps, doit être maintenu dans le Christ Jésus. La psychologie de cet homme connaît une complexité et une mobilité qui ne portent aucune atteinte à l'immobile plénitude de la simplicité du Verbe divin, mais qui s'imposent au nom du réalisme même de l'Incarnation. C'est ce qu'oublient aussi trop souvent, beaucoup de nos fidèles mal informés sur ce point. Il faut se garder de l'écueil monophysite, comme de l'écueil nestorien [10] ».

de commun avec Léonce de Jérusalem, théologien grec du XIIe siècle (*D.T.C.*, IX, 426-427). Le premier de ces deux Léonce attend encore sa notice : elle sera donnée dans les *Tables* du *D.T.C.*

[8] Références et données essentielles sur Jean le Grammaire dans Ch. Mœller, *Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VIe siècle en Orient, Nephalius d'Alexandrie*, dans *Revue d'Hist. ecclés.*, 1944-45, t. XL, p. 122-27.

[9] L'auteur ajoute en note : « Nous dirions plus volontiers « certaine forme de thomisme », parce que S. Thomas, attentivement étudié, n'encourt pas ce reproche. »

[10] Dans une note finale « suite aux controverses autour de la christologie du P. Déodat de Basly », M. Ch. Mœller croit devoir apporter certaines précisions. Relevons l'une ou l'autre : « Nous croyons dangereuses des formules comme celle-ci : « l'*homo assumptus* et le Verbe forment un tout hétérogène » ; s'il y a diversité de nature dans le Christ, il n'y a qu'un seul sujet d'attribution ; c'est en ce sens que les néo-chalcédoniens parlent d' « hypostase composée ». — Bien qu'il faille admettre, en vertu du concile de 681, qu'il y a une énergie et une volonté humaine dans le Christ, il faut rejeter le terme « autonome » lorsqu'on l'attribue aux activités humaines du Christ. — Il faut éviter de créer l'impression que la nature humaine et la nature divine entrent par parties égales dans l' « enhypostasie » : ce serait la doctrine, très équivoque, de Léonce de Byzance (*D.T.C.*, IX, 412). Agissant dans la nature humaine, le Verbe le fait comme *quod*. — La formule « de la Vierge Marie est né l'*assumptus homo* » doit être rejetée, en vertu du concile de 553, parce qu'elle risque de suggérer la thèse attribuée à Nestorius. Si la question abordée par le P. Déodat est réelle, témoin l'opinion de Héris, Des-

4. — Le quinzième centenaire du concile de Chalcédoine a inspiré au R. P. Congar, O. P., une brochure, intitulée *Le Christ, Marie et l'Eglise* [1]. On sait tous les efforts du théologien dominicain pour provoquer et faciliter le rapprochement des différentes confessions chrétiennes dans l'unité catholique. Cette brochure est, dans sa première partie surtout, une manifestation nouvelle du zèle œcuménique de l'auteur.

Dans cette première partie : *Marie, l'Eglise et le Christ*, l'A. entend montrer que « la question de Marie et celle de l'Eglise sont liées et que nos oppositions (entre protestants et catholiques) à leur sujet ont une commune racine dans une divergence ou du moins une différence initiale dans la façon de considérer le Christ lui-même » (p. 10). L'affirmation est d'autant plus intéressante que c'est presque un sentiment commun qu'en christologie l'accord existe entre protestants et catholiques. Toutefois, s'il y a accord, tout au moins entre Luther et nous, sur l'aspect métaphysique de l'Incarnation, ce n'est pas cet aspect métaphysique qui intéresse le Réformateur, mais bien l'aspect dramatique de la Rédemption.

« Pour Luther, il s'agit... d'un *échange* des vertus et de la situation des deux natures prises comme des réalités concrètes, Dieu prenant, en Jésus, notre faiblesse et même assumant notre péché, mais nous attribuant sa justice, puis ultérieurement sa gloire. Ainsi, en vertu de cet « admirable échange », dont Luther ne se lasse pas de parler, y a-t-il, en Jésus-Christ d'abord, dans l'économie qui nous applique le salut ensuite, non plus une coopération, mais un échange de situation entre Dieu et l'homme. Nous sommes ramenés ainsi à notre problème central : le rôle que joue ou ne joue pas l'humanité, *même celle du Christ*, dans l'économie du salut. »

Or l'œuvre du salut est, dans la pensée de Luther, un acte de Dieu *seul* [2]. Dieu, disait Luther, « fait nos œuvres en nous ». La seule chose qui, en nous, doit répondre à son action, c'est la foi, et cette foi elle-même est l'œuvre de Dieu :

« Dieu n'est pas seulement celui qui parle, mais aussi celui qui entend en nous. Il n'y a jamais que Dieu et que l'acte de Dieu, *opus Dei :* quand c'est de Dieu en lui-même, alors c'est le Rédempteur et la Rédemption active ; quand c'est de Dieu en nous, en vertu de l' « admirable échange » qu'on a dit, alors ce sont les rachetés de la Rédemption passive ; mais au fond, les deux sont la même chose, sans qu'un *agi* de notre part s'ajoute vraiment au *donné du Christ...* Ce que veut Luther, c'est que tout, dans le salut, vienne de Dieu seul, soit l'œuvre de Dieu seul, et que, pour cela, il n'y ait qu'un courant de don, procédant de Dieu, et pas de retour à Dieu agi par l'homme, pas de remontée dans laquelle la coopération de l'homme, rendue possible et mue par un don de Dieu, opérerait aussi quelque chose » (p. 35, 36).

On voit par là qu'il ne reste plus de place, ni à l'Eglise, ni à la Sainte Vierge, pour coopérer à notre salut. Pour nous, catholiques, « c'est parce que la sainte humanité du Christ unie à sa divinité sans confusion ni division, est l'organe de notre salut et de toute communication de grâce, que Marie avec elle et l'Eglise, après elle, ont le rôle que notre doctrine leur reconnaît » (p. 39).

Dans la seconde partie : *La piété catholique envers le Christ, l'Eglise et Marie*, l'auteur se demande si la piété catholique envers le Christ, l'Eglise et Marie, sait toujours éviter la tentation d'une tendance monophysite, envers le Christ, en ne considérant en Jésus-Christ que Dieu et en négligeant la considération de sa nature humaine. L'auteur développe cette pensée en théologien thomiste consommé :

« L'humanité du Christ est, pour les opérations divines que Dieu accomplit par elle, un instrument non seulement conjoint, mais *animé...* Elle comporte les facultés spirituelles d'intelligence et de volonté libre, vraiment libre. Pour nous pardonner nos péchés, nous communiquer la grâce, nous rendre la vie, Dieu utilise, non seulement les paroles et les gestes, mais l'intelligence et la volonté *libre* du Christ... C'est en passant par son intelligence d'homme, ses affections et ses vouloirs d'homme, c'est en utilisant jusqu'à sa liberté comme instrument, que Dieu opère par lui (Jésus-Christ) « les œuvres divines » (p. 64).

Exemples du culte dû à cette humanité sainte et sanctifiante : les deux formes modernes de notre dévotion au Christ, le Sacré-Cœur et le Christ-Roi. Le Sacré-Cœur,

« c'est le Christ considéré — non pas certes comme purement homme, ce qu'il n'est d'aucune manière — mais dans son humanité sainte, dans la connaissance qu'il a de nous tous et dans l'amour avec lequel il nous regarde et nous donne tout. Le Christ-Roi, c'est le Christ considéré dans la puissance et la dignité royales de son humanité ; celui à qui toute-puissance a été donnée au ciel et sur la terre (Mt., XXVIII, 18), celui qui a vaincu et jugulé Satan, qui triomphe du mal et de la mort, celui à qui toutes choses ont été soumises pour qu'il en fasse lui-même hommage à son Père... » (p. 66).

Ne négligeons donc pas la considération de cette humanité, sainte et sanctifiante *en elle-même*, bien qu'elle le soit en conséquence et en dépendance de l'union hypostatique. Telle est la voie de la théologie catholique.

Une tendance monophysite existerait dans notre conception de l'Eglise si l'on voulait, dans la vie de l'Eglise, ne voir que le côté divin,

« comme si la vie ecclésiale n'était faite que de grâce et n'était pas exercée par la collection des fidèles ; comme si les actes de l'autorité se posaient au plan des principes en soi de l'Eglise... On admettrait bien des limites et des fautes chez les individus, mais pas dans l'Eglise comme telle. On parlerait bien de tentations, de faiblesse et de fragilité pour les individus, mais on répugnerait à en parler pour l'Eglise elle-même... La liturgie et la tradition s'expriment plus franchement. Elles considèrent l'Eglise comme un tout concret qui comprend à la fois des principes parfaitement purs et saints, reçus de Dieu, et un exercice de

coqs, Franzelin, la solution qu'il présente semble pécher *au point de départ :* elle part d'une problématique moderne (le terme « personnalité psychologique » même si on le distingue de la « personne ontologique », peut prêter à équivoque). Il nous semble plus fécond de partir des textes anciens, au cours d'une enquête historique impartiale portant sur l'histoire de la christologie de 451 à nos jours (p. 482).

[1] Yves M.-J. Congar, O. P. **Le Christ, Marie et l'Eglise**. — In-12 de 108 p. Paris, 1952, Desclée, de Brouwer.

[2] Voici un texte significatif de Luther (*Opera*, éd. de Weimar, t. XL, p. 417) : « Ut unica causa justificationis, quæ postea etiam tribuitur materiæ propter formam, hoc est operi propter fidem. Ut regnum divinitatis traditur Christo homini non propter humanitatem *sed propter divinitatem.* Sola enim divinitas creavit omnia, *humanitate nihil cooperante* ».

ces dons par les hommes. Que les faiblesses viennent de l'humain et la sainteté du divin, elles le savent, mais elles lui donnent pleinement la vérité de l'humanité dans laquelle sont reçus et par laquelle sont exercés les dons de Dieu » (p. 72-73) [3].

La tendance au monophysisme, en parlant de la Sainte Vierge, ne saurait concerner l'être même de Marie, mais bien toujours l'être humain de son divin Fils. Cet être du Christ, il ne faut pas le projeter tellement loin de nous qu'une médiation de Marie apparaisse indispensable. Ce thème se trouve chez S. Bernard (*Sermon sur les douze étoiles*), mais il a des échos chez M. Olier, le P. Nouët et plusieurs auteurs contemporains. Sans doute, le P. Congar reconnaît expressément la pleine orthodoxie de tous ; mais sa critique sera utile aux prédicateurs pour leur faire discerner dans la médiation mariale ce que Billot appelait jadis, avec un sens théologique affiné, *l'esse simpliciter* et le *melius esse* [4].

Si nous nous sommes quelque peu attardé à ce petit opuscule, c'est que certaines leçons nous ont semblé utiles pour rappeler aux prêtres et aux prédicateurs la précision du langage théologique en des matières où fréquemment le sentiment risque de heurter les strictes exigences de la pensée orthodoxe.

5. — Nous saluons avec joie la troisième édition de la belle étude de théologie historique du R. P. Emile Mersch, S. J., sur *Le Corps mystique du Christ* [5]. La première édition date de 1933 et, en cette même année (p. 293-295), l'*Ami* a présenté longuement à ses lecteurs cette solide et savante publication qui devait faire époque dans les annales de la théologie catholique. Le succès de l'ouvrage obligea l'auteur à rééditer son étude dès l'année 1936. Nous avons signalé alors (p. 644) les notables améliorations apportées au texte et à la bibliographie. « Entre cette date et celle de sa mort (23 mai 1940), le P. Mersch ne se laissa pas absorber par ses autres travaux au point de négliger l'amélioration de celui-ci. Il en gardait à portée de main un exemplaire en bonnes feuilles qu'il marginait, à l'occasion, de diverses annotations. A dire vrai, il n'a guère modifié le texte proprement dit : tout au plus, ici et là, a-t-il changé quelques détails de rédaction, amendé de menues erreurs. Mais il a notablement augmenté plusieurs des bibliographies placées en fin de chapitre. Très attentif à dépouiller les périodiques, il notait soigneusement tous les titres d'ouvrages et articles concernant la doctrine du Corps Mystique. Nous avons estimé que ce travail ne pouvait pas être perdu. Nous offrons donc au lecteur le texte de l'ouvrage, dans l'état où le P. Mersch l'a laissé à sa mort. Depuis lors, et surtout depuis l'encyclique *Mystici Corporis Christi*, que le P. Mersch n'a pas eu la joie de saluer, les études sur le Corps mystique ont foisonné, études dont le lecteur ne verra pas ici la mention. Mais du moins trouvera-t-il un répertoire, probablement assez complet, des travaux publiés jusqu'au début de l'année 1940 [6] ». Ainsi s'exprime, dans l'Avant-Propos, le R.P.L. Malevez, qui a veillé à la bonne présentation de cette édition nouvelle.

On sait que le premier volume, dans une première partie, expose la doctrine de l'Ecriture Sainte : esquisses dans l'A. T. ; — les synoptiques ; les Actes des apôtres ; — S. Paul (le Christ dans la prédication de Paul ; Le Christ en nous, nous dans le Christ ; le « Corps » du Christ ; — Autres formules : le Christ mystique ; divinisation des chrétiens) ; — S. Jean (Origines, l'Apocalypse ; Jésus, notre vie ; Notre vie divine, « Qu'ils soient un comme nous »). Conclusion sur l'Ecriture sainte. — Une deuxième partie analyse « la doctrine de la tradition chez les Pères grecs », depuis les Pères apostoliques jusqu'à S. Jean Damascène. Quelques noms émergent en un relief mérité : Irénée, Athanase, Hilaire, les Cappadociens, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie. — La tradition occidentale fait l'objet de la troisième partie et la matière de presque tout le second volume (p. 7-377). Parmi les anciens Pères latins, c'est évidemment à S. Augustin que l'auteur s'est spécialement attaché (p. 63-138). L'influence d'Augustin s'exerce sans conteste dans le haut moyen âge. C'est dans l'étude de la grâce capitale du Christ que les scolastiques abordent pour la plupart la question du Corps mystique et de ses membres. Leur doctrine, malgré

[3] L'A. note ici opportunément que « le cas de l'Eglise n'est pas exactement celui du Christ : en celui-ci, une nature humaine est unie à la divinité selon l'être même, dans l'existence de la Personne du Verbe. Aussi les actes que le Christ accomplit selon sa nature humaine sont-ils en rigueur des actes *de Dieu :* des actes humains de Dieu... Le Christ est, en son humanité même, absolument impeccable et adorable. Tel n'est pas le cas de l'humain dans l'Eglise : il y a son existence humaine propre et il n'est uni à un principe divin que par une union d'élection, de promesse et d'alliance. C'est un lien très auguste et très puissant, qui fait de l'Eglise une chose sainte, mais qui ne la rend ni impeccable ni adorable. Le geste des Pères du concile de Bâle s'agenouillant aux mots du *Credo :* « Et in unam, sanctam... Ecclesiam » comme on le fait à « Et incarnatus est », était un contresens. L'union d'alliance que l'Eglise a avec Dieu laisse aux libertés humaines, avec leur autonomie, non seulement psychologique et morale, mais ontologique et radicale, la possibilité de tomber (p. 77-78). — En ce qui concerne les textes liturgiques, impliquant un caractère humain et faillible dans l'Eglise, on cite : « Da Ecclesiæ tuæ, Domine, superbe non sapere, sed tibi placita humilitate proficere » (Sacrement. léonien. édit. Feltoe, p. 57) ; — Et encore : « Deus qui Ecclesiam tuam annua quadragesimali observatione purificas... » (1er dim. de Carême).

[4] « Distingue inter redemptionem *simpliciter* et *melius esse redemptionis*. Redemptionem simpliciter, solutionem dico condignæ satisfactionis pro peccatis hominum... quam solus Christus ad exclusionem alterius cujuscumque, sese offerendo dedit. Melius esse redemptionis intelligo perfectionem quamdam accidentalem, qua homines congruentius revocantur ad finem æternæ vitæ : dum scilicet inter ipsos et regem gloriæ Christum adest mater seu mediatrix... cujus interventus in dispensatione meritorum crucis suavitati reparationis nostræ confert quam plurimum. » *De Verbo Incarnato*, Rome, 1912, p. 400. Voir *Ami*, 1947, p. 61.

[5] Emile Mersch, S. J. **Le Corps mystique du Christ.** *Etudes de théologie historique*. Troisième édition, revue et augmentée. Deux vol. in-8 de XLVIII-554 et 502 p. Paris, Bruxelles, Desclée de Brouwer.

[6] Rappelons ici les principaux ouvrages du P. Mersch : *L'obligation morale, principe de liberté*, Louvain, 1927 ; *La dévotion envers l'eucharistie* (Etudes religieuses, n. 75, 76), Liège, 1931 ; *Le Corps mystique du Christ*, Bruxelles, 1933, 2e éd., 1936 ; 3e éd., 1951 ; *Morale et Corps mystique*, Louvain, 1936 (un vol.) ; 2e éd., Bruxelles, 1941 ; 3e éd., Bruxelles, 1949, 2 vol. (voir *Ami*, 1949, p. 683) ; *La théologie du Corps mystique*, 2 vol., Bruxelles, 1946, (2e éd.), (voir *Ami*, 1949, p. 328, 678). « Il est permis de penser que ce bel ensemble méritera longtemps la méditation du chrétien » (L. Malevez, Avant-Propos, p. VIII).

ses lacunes, trouve au concile de Trente [7] une consécration qui permettra de nouveaux progrès. L'Ecole française au XVIIe siècle y contribuera, bien que sur plus d'un point, le P. Mersch rejoigne le P. Congar sur la critique de tel ou tel auteur. A l'époque contemporaine, une note plus optimiste s'est fait jour : le concile du Vatican, avec son schéma *De Ecclesia*, les encycliques de Léon XIII, de Pie X, de Pie XI ont beaucoup fait pour mettre en relief une doctrine qui n'avait pas encore été approfondie comme elle le méritait. Ajouterons-nous que l'œuvre du P. Mersch n'aura pas peu contribué à cet approfondissement.

Le second volume se termine par cinq appendices (I. La doctrine du Corps mystique dans les différentes épîtres de S. Paul ; II. Les Odes de Salomon ; III. Les Homélies spirituelles du pseudo-Macaire ; IV. S. Ambroise, S. Léon, S. Grégoire le Grand ; V. La doctrine du Corps mystique chez Luther et chez Calvin). Le Tome I comportait une table analytique des matières ; le t. II n'a pas moins de cinq tables : I. Textes cités ; II. Noms de personnes ; III. Table alphabétique des matières; IV. Concordance de la 1re et de la 2e éditions ; V. Table analytique des matières du tome II.

6. — Le R. P. MURA des Frères de S. Vincent de Paul est, lui aussi, auteur d'une étude appréciée sur *Le Corps mystique du Christ*, dont nous avons annoncé la 3e édition du t. I (*Ami*, 1949, p. 327). Le t. II n'est pas encore paru ; mais, en revanche, l'auteur a publié *L'Humanité vivifiante du Christ* [8] dont le thème général nous rapproche beaucoup de la doctrine du Corps mystique. Nous vivons dans le Christ ou, plus exactement, nous vivons par le Christ. Jésus, Fils de Dieu fait homme, est venu sur terre pour nous donner la vie et nous la donner en abondance. Son Humanité Sainte est l'organe et l'instrument par lequel sa Divinité déverse la vie en nos âmes. Notre perfection sera donc de nous attacher à cette Sainte Humanité et de nous unir à ses mystères, dont chacun doit être pour nous source de vie et de grâce L'auteur nous met en face de ces vérités fondamentales en esquissant la théologie du Verbe Incarné, en remontant aux sources de l'Ecriture, en interrogeant la théologie, spécialement quant aux richesses de vie qu'un S. Thomas d'Aquin nous fait entrevoir par la méditation des mystères de la vie, de la mort, de la résurrection du Sauveur. Et, par le Docteur Angélique, nous sommes ramenés, dit l'auteur, « à ce dogme central de notre vie spirituelle, à cette doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ, qui nous donne en effet la clef de tous les mystères sanctifiants du Christ Sauveur » (p. 71). C'est aussi la pratique des vertus, spécialement des vertus théologales, foi, espérance, charité, charité surtout, qui est la pierre de touche d'une vie *chrétienne* authentique. Mieux que tout enseignement verbal, la Liturgie doit nous pénétrer de ces leçons. L'année liturgique, a dit Pie XII, « n'est pas une représentation froide et sans vie d'événements appartenant à des temps écoulés ; ...elle est plutôt Jésus-Christ lui-même qui persévère dans son Eglise et qui continue à parcourir la carrière de son immense miséricorde » (*Mediator Dei*). La présence de Jésus dans son Eglise, par la liturgie, renouvelle donc, spirituellement, en nous, la grâce de tous ses mystères.

Le point culminant et comme le centre de la religion chrétienne est le Mystère de l'Eucharistie, le Sacrifice de la messe. Sacrifice du Christ, sacrifice de l'Eglise unie au Christ, la messe, si nous savons la *vivre*, prolongera en nos âmes l'immolation accomplie sur l'autel. Le pain devenu corps, le vin devenu sang seront des sources d'où jailliront vie et sainteté.

Il aurait manqué toutefois un chapitre à ce travail, si l'on avait omis de marquer la place de la Mère du Sauveur dans cette communication de vie faite par son divin Fils. Après avoir, sur le plan doctrinal, précisé le rôle de Marie dans notre union vivifiante à Jésus, l'auteur, dans un chapitre spécial, montre l'utilisation pratique de la médiation mariale dans la dévotion au Rosaire. Mais c'est toute la vie réelle et concrète du chrétien qui doit se placer dans le rayonnement et sous l'influence sanctifiante de la vie de Jésus. En invitant ses lecteurs à s'avancer « sur les chemins de la vie avec Jésus et Marie », le P. M. leur apprend qu'il n'y a rien de profane dans une vie chrétienne authentique. Quelques conclusions finales concrétisent les leçons spirituelles de ce beau livre qui, nous en sommes persuadé, est appelé à faire un bien immense aux âmes désireuses d'une vie plus parfaite. A ces âmes, les textes à méditer, qui forment pour ainsi dire la conclusion pratique de chaque chapitre, seront d'un précieux secours.

7. — Ne quittons pas encore le thème du Corps mystique, sans signaler une brochure extraite des « *Studi Francescani* », *Il Corpo mistico di Cristo* [9], dont l'auteur est le théologien franciscain bien connu, le R. P. Fr. BONNEFOY. C'est un court et substantiel exposé théologique dont l'encylique *Mystici corporis Christi* a été l'occasion. La doctrine du Corps mystique étant, comme telle, le commentaire d'une allégorie, une question de méthode se pose d'abord : quelles sont les normes générales de l'interprétation allégorique ? Cette précision préalable apportée, l'auteur établit la doctrine du Corps mystique, en traitant successivement du Chef du Corps mystique, le Christ ; de l'âme de ce Corps, le Saint-Esprit ; de ses membres ; de son unité ; des relations des membres avec le Chef et entre eux. « En dernière analyse, le rapport que doit avoir le chrétien pour son semblable est fondé sur la participation à la vie du Christ ou tout au moins sur la vocation à cette participation, grâce à laquelle Jésus vit en nous et s'identifie pratiquement avec chacun de ses disciples » (p. 18).

Ce petit traité, si précis et si plein de doctrine, pourrait utilement être traduit et distribué dans les milieux chrétiens des pays de langue française pour y faire mieux connaître la pensée de l'Eglise sur un point si important pour la vie chrétienne.

[7] C'est surtout dans la VIe et XIVe session (justification et satisfaction) que les discussions et les décisions conciliaires montrent notre union au Christ nécessaire.

[8] E. MURA, des FF. de S. Vincent de Paul. **L'Humanité vivifiante du Christ.** — In-12 de 324 p., Lyon-Paris, Vitte, 1951.

[9] Fr. BONNEFOY, O. F. M. **Il Corpo mistico di Cristo** (Estratto da « *Studi Francescani* », Juil.-Déc. 1950). — Vallechi, Florence.

Le R. P. Bonnefoy serait lui-même son meilleur traducteur.

8. — C'est encore le Corps mystique du Christ qui forme le thème principal d'une étude consciencieuse sur « *le christocentrisme et ses fondements dogmatiques chez S. Augustin* »[10], par le prêtre Efisio Scano. Nos lecteurs, familiarisés avec la langue italienne, y trouveront un réel profit spirituel. L'introduction nous place en face du courant spirituel et théologique qui, de nos jours, oriente la pensée chrétienne plus directement vers le Christ. L'auteur montre ensuite le rôle joué par Jésus-Christ dans l'évolution intellectuelle et morale de l'évêque d'Hippone. Mais, depuis la conversion d'Augustin, il est clair que sa pensée doctrinale est tout entière dirigée vers le Christ, soit en théologie, soit en philosophie. Et même les perspectives de l'histoire, telles que les entrevoit Augustin dans sa *Cité de Dieu*, ont encore le Christ comme centre. Quels sont donc les fondements dogmatiques de la thèse augustinienne (qui n'est autre d'ailleurs que la thèse catholique) ? C'est le sujet de la seconde partie du volume. Création et re-création de l'homme dans et par le Christ, tel est le premier fondement dogmatique du christocentrisme augustinien : mais le fondement prochain objectif, c'est la médiation universelle du Christ, médiation dans la rédemption, médiation dans le culte dû à Dieu (qu'on se souvienne du sacrifice de la croix et de la messe !), médiation dans l'unité où tous les hommes doivent se rejoindre. Et précisément, cette dernière considération nous fait mieux comprendre l'aspect dynamique du christocentrisme, à savoir la vie du Christ dans ses membres. Le Père a donné au Christ la plénitude de vie et tous les hommes sont appelés à recevoir du Christ cette vie (*de plenitudine ejus omnes accepimus*). Mais la vie divine n'est communiquée aux hommes que moyennant leur incorporation au Christ ; et c'est dans et par l'Eglise que se fait la communication de la grâce, dont les sacrements sont les véhicules. Le Christ est encore le seul moyen de parvenir à la fin dernière : « *Nisi ad Christum transeas*, dit S. Augustin, *non potes ad œternam requiem pervenire* ».

Ce bref aperçu des richesses contenues dans ce petit livre est suffisant pour le faire connaître et apprécier de nos lecteurs. On n'y trouvera sans doute, rien de bien nouveau au point de vue dogmatique ; mais de sa lecture, on remportera l'impression que S. Augustin avait déjà formulé et vécu pour son compte personnel la doctrine du Corps mystique. Nous avons vu d'ailleurs que S. Augustin était celui des anciens Pères qui avait retenu le plus longuement l'attention du P. Mersch.

9. — Tout en demeurant dans le champ de la christologie, nous nous écartons quelque peu du thème du Corps mystique en présentant la neuvième édition du livre bien connu du P. J. Grimal, S M., *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*[1]. Dès l'avant-propos de cette édition, l'auteur laisse entendre qu'il restera fidèle aux formules traditionnelles, préférables, pense-t-il à certaines formules « inspirées de la piété du jour », qui lui semblent « voiler, sinon altérer le dogme de lumière et de vie ».

L'*Ami* (1938, p. 569) a donné un compte rendu assez détaillé du livre du P. Grimal. Nos lecteurs pourront s'y reporter. Rappelons simplement l'agencement des idées :

L'ouvrage est divisé en quatre parties : 1. *La préparation :* Jésus-Christ, prêtre et victime, est figuré, présagé par le sacerdoce et le sacrifice antiques. 2. *La réalisation :* Jésus-Christ, constitué le Prêtre par excellence par l'Incarnation elle-même, offre sur l'autel de la croix le sacrifice infini. 3. *La consommation céleste :* Jésus, le Pontife éternel, entre au ciel, le vrai Saint des Saints, pour y consommer le sacrifice unique de la Croix en s'offrant en Hostie : soit pour nous introduire avec lui, par la vertu de sa mort, en possession des biens du Testament Nouveau ; soit surtout pour glorifier Dieu par les adorations de son humanité sainte et celles des Bienheureux, en cet état glorieux qui se rattache essentiellement au sacrifice de la croix, comme la confirmation et la conséquence nécessaire de son efficacité. 4. *Le prolongement eucharistique.* Jésus, souverain Prêtre, renouvelle jusqu'à la fin des temps, dans l'Eucharistie, l'oblation de la croix pour donner à son Eglise un sacrifice parfait dans lequel elle s'offrira par lui et avec lui : et pour faire communier les chrétiens à l'Hostie qui les conduit à la consommation céleste en les incorporant à la mort de la croix (p. 569).

Peut-être n'avons-nous pas assez insisté en 1938, sur le profit spirituel que les prêtres retireront de la lecture méditée de ce beau livre. Le prêtre est un autre Christ, et c'est dans les sentiments du Souverain Prêtre qu'il doit chercher le modèle de ses propres dispositions. L'auteur a inséré dans la troisième partie un chemin de croix sacerdotal que les ministres du Seigneur aimeront à suivre. Mais c'est surtout dans la quatrième partie que les thèses du dogme sont mêlées aux applications pratiques sur la messe et la communion, sur la prédication et la foi eucharistiques, sur la mort du prêtre en sacrifice. Le dogme catholique n'est pas seulement vérité, il est vie ; il est vérité, source de vie. L'ouvrage du P. Grimal en est une démonstration péremptoire.

10. — L'ouvrage du R. P. H. Paissac, O. P., *Théologie du Verbe : saint Augustin et saint Thomas*[2], n'est pas un étranger dans cette recension d'études christologiques. Les dernières lignes de l'Introduction en établissent bien le trait d'union doctrinal à notre thème.

« La doctrine du Corps mystique, l'incorporation au Christ, la participation au privilège du Fils à l'égard du Père, tous ces aspects du dogme, si étrangement actuels, tendent à faire préciser la nature de notre union aux Trois Personnes. Or une des façons les plus habituelles de comprendre cette union consiste à voir dans l'exercice des vertus théologales le moyen privilégié d'être admis dans la vie divine. Connaissant Dieu par la foi et les dons, le chrétien reproduit en lui, et vit en lui, peut-être, la génération même du Fils de Dieu. Le Fils n'est-il pas Verbe, comme un produit de la pensée ? Mais comment interpréter saint Jean ; la doctrine du Verbe repose-t-elle sur une simple image, une comparaison, une expression parfaitement vraie de la réalité divine ? » (p. 8).

[10] Sac. Efisio Scano. **Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino.** — In-8 de 175 p., Turin, R. Berruti et Cie, 1950.

[1] J. Grimal, S. M. **Le Sacerdoce et le Sacrifice de N.-S. Jésus-Christ.** — In-12 de xvi-402 p., Paris, Beauchesne, 1951.

[2] H. Paissac, O. P. **Théologie du Verbe : S. Augustin et S. Thomas.** — In-8 de 248 p., Paris, 1951. Editions du Cerf, 780 fr.

C'est à répondre à ces questions que s'est attaché notre auteur. Son ambition va plus loin encore. Il étudie la théologie du Verbe chez S. Augustin et S. Thomas. Sans doute, en ce qui concerne Augustin, sa « théorie psychologique » est une preuve de son génie ; mais n'est-ce pas en définitive une simple comparaison ? S. Thomas n'a-t-il pas eu tort de mêler aux pures lumières de la foi des explications métaphysiques issues de l'aristotélisme ? Bien plus, des tendances nouvelles s'affirment en théologie comme ailleurs. Parce que le monde évolue dans le sens social et communautaire, il semble impossible de se faire comprendre si l'on n'insiste pas sur l'aspect social du dogme. Aussi, pour exposer « le mystère primordial », on croit opportun d'abandonner la théologie du Verbe et d'adopter le thème de la « société divine ». On trouve dans la famille l'image la moins imparfaite des réalités divines ; et, dans l'enseignement même du catéchisme, on parle du « Dieu-famille » au chapitre de la Trinité, en laissant dans l'ombre les explications psychologiques si largement utilisées autrefois.

Sans vouloir jeter l'anathème à ces tentatives de rénovation (?) théologique, l'auteur veut en prendre occasion pour éprouver, une fois de plus, les qualités et la puissance de la théologie traditionnelle, « comme on éprouve, sans la mettre en doute, la valeur d'un instrument familier ».

On connaît la théologie du Verbe : elle a ses racines dans l'évangile de S. Jean. La comparaison augustinienne avec le verbe mental, non seulement n'a jamais été condamnée, mais elle est souvent indiquée dans les actes mêmes du magistère, sans pour autant être considérée comme un élément du dépôt révélé. Toutefois, on n'affirme jamais qu'il s'agit d'une simple comparaison ; bien plus, on laisse entrevoir sa dépendance à l'égard de la doctrine des relations. Aussi l'on ne peut aborder l'étude du Verbe chez S. Augustin, sans chercher à préciser deux points : « Parler du Fils de Dieu comme du produit de la pensée divine, est-ce simplement utiliser une comparaison ? Quel rôle exact joue la doctrine des relations dans la théologie du Verbe ? » (p. 33). A ces deux questions, l'auteur répond par une recherche fouillée de la pensée d'Augustin et par une démonstration très nette de l'originalité de cette pensée. Le résultat de ces analyses est condensé en quelques lignes :

> « La création de S. Augustin, ce n'est pas, certes, l'affirmation du Verbe. Ce n'est pas davantage la simple comparaison du Verbe en Dieu avec le produit de la pensée dans l'âme humaine ; les Pères y ont pensé depuis le début, et l'on a sans doute exagéré parfois, pour le besoin de certaines causes, une différence n'ayant rien d'absolu. Mais le plus grand des Pères latins a dépassé le plan de la simple comparaison ; il a reconnu nettement dans l'observation du verbe mental un moyen authentique d'approfondir la connaissance véritable du Verbe divin. Il a pu adopter cette façon de voir grâce à son analyse du verbe comme *relatif* : la mise en place du verbe mental dans une doctrine de la relation est en définitive la grande nouveauté permettant de construire enfin une théologie du Verbe » (p. 100).

Déjà, dans cette première partie, une pensée fondamentale s'affirme — et combien traditionnelle ! — concernant « la place centrale occupée par la métaphysique de la relation dans la théologie du Verbe ». Comme l'auteur a raison d'affirmer que « de là dépend la valeur même de cette théologie » (p. 7) ! N'avons-nous pas ici la garantie de l'Eglise elle-même ? En Dieu, *omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (Conc. de Florence, décr. *pro Jacobitis*, Denz.-Bann., n. 703). Il est donc impossible d'exposer théologiquement le mystère de la Trinité, l'origine du Verbe, sans faire intervenir l'être relatif. Mais, cet accord des deux grands docteurs sur ce point fondamental étant acquis, il s'en faut que S. Thomas soit arrivé, du premier coup, à la conclusion augustinienne, à savoir que « le mot verbe en Dieu, exactement au même titre que le mot fils, si on le prend au sens propre, ne peut désigner qu'une personne » (cf. *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 7). Au début, c'est-à-dire dans le *Commentaire sur les Sentences*, sa formation aristotélicienne en philosophie l'empêche encore de considérer le verbe mental comme le produit d'une génération, essentiellement relatif à son principe. L'affirmation d'un verbe mental produit vraiment par la pensée n'a pas encore pour lui le caractère de certitude. C'est en approfondissant et en complétant la doctrine aristotélicienne de la connaissance, pour mieux comprendre le mystère de Dieu, que S. Thomas dégage peu à peu la vraie nature du verbe mental : il est bientôt disposé à l'affirmer comme un produit et un pur terme de l'action intellectuelle, distinct du principe même de cette action. Et, par là, se trouve précisé le caractère essentiellement relatif du verbe, mais en un sens ignoré de S. Augustin.

S. Thomas, en modifiant sous des expressions demeurées identiques la pensée de S. Augustin, aboutit ainsi à en manifester la conclusion essentielle : le Fils de Dieu est, en toute vérité, le Verbe de Dieu. Comme Verbe, le Fils procède réellement du Père et lui est essentiellement relatif ; il s'agit d'une génération véritable, mais intellectuelle ; et cete dernière précision ne peut être exprimée que par le nom de Verbe.

Toutefois, l'analyse du verbe mental, conduite par S. Thomas à la suite de S. Augustin, n'apporte pas une raison suffisante pour « démontrer » en Dieu l'existence d'un Verbe personnellement distinct de son principe. Le mystère reste le mystère. La gratuité de la révélation demeure entière.

Faut-il souligner l'importance d'une telle théologie ? — Le verbe mental

> « offre une analogie, non seulement une comparaison, avec le Verbe de Dieu révélé par l'évangile de S. Jean. Ni l'image de S. Augustin, ni surtout l'analogie de S. Thomas ne coïncide nécessairement avec une simple comparaison. Et l'on comprend comment, sans la garantir vraiment de manière officielle, l'Eglise accorde à cette théologie du Verbe une place de choix. Ce n'est pas une théorie comparable à tant d'autres, hypothèse éphémère et sans grande consistance, mais une doctrine touchant de près une détermination définitive du Magistère au sujet des relations divines » (p. 234-235).

En conséquence, la théologie du Verbe ne doit pas redouter l'épreuve des temps à venir. « Les théologiens, ajoute notre auteur, pourront sans doute, sous l'influence de tel courant moderne, abandonner de trop difficiles spéculations sur le Verbe pour des explications plus séduisantes et préférer les derniers résultats de la sociologie aux métaphysiques du passé » (p. 235). Ces « théologiens », ajouterons-nous, sont-ils vraiment des théo-

logiens ? Ils peuvent parler de la « société divine », évoquer le Fils sans souligner sa condition de relatif subsistant : tout cela n'est pas de la théologie, mais de la phrase. L'instrument qu'on prétend vieilli garde toute sa valeur : « il suffit, dit avec raison notre auteur, de savoir s'en servir et de ne pas être esclave de la mode ».

11. — Nous pouvons rattacher à notre chronique le volume récent du R. P. Leys, S. J., professeur à Louvain, *L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse* [3]. — L'auteur commence par rendre un hommage mérité aux théologiens qui, avant lui, se sont penchés sur la doctrine de l'image chez Grégoire de Nysse, notamment : H. von Balthasar, dans *Présence et Pensée*, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris, 1942 ; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris, 1944 ; et, dans une certaine mesure, A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik des Gregor von Nyssa* (*Zeitschrift für kath. Theol.*, 1948, p. 19-93, 120-168, 315-340).

« Les principales lacunes des travaux précédents, dit l'auteur, tiennent à ce qu'ils limitent leur enquête à la doctrine anthropologique de l'image, alors que celle-ci joue encore un rôle important, quoique moins original, dans la doctrine trinitaire, christologique et ecclésiologique ; — ensuite à ce qu'ils vont directement, dans ce cadre limité, à détailler les différentes applications de l'image sans dégager auparavant l'importance spéculative de ce thème en lui-même, la dialectique propre qui l'anime. Celle-ci consiste d'abord à définir la « ratio propria » de l'image de Dieu. Nous en proposerons la formule suivante : l'image est « la manifestation de Dieu par le truchement d'un être qui, dans l'altérité, jouit de sa similitude ». Le Verbe est l'image du Père parce qu'il est la manifestation du Père, faite en premier lieu à celui-ci même, et une manifestation si semblable qu'elle lui est parfaitement égale. Elle ne va pas sans altérité cependant puisque le Père subsistant sans principe, son image au contraire est originée de lui. L'homme en grâce est signé de toutes les vertus, de tous les biens divins ; mais il les reçoit par une participation surnaturelle, dans une altérité bien différente de celle du Verbe : il est dit encore à l'image de Dieu. Le corps, lui, et le monde matériel tout entier ne le sont plus, parce que Dieu n'ayant pas de corps, il n'y a plus entre eux de similitude : bien que créés par Dieu, ils ne sont plus à son image. Cette définition posée, la dialectique en déroule les implications. Grégoire la donne surtout pour l'image créée. L'image étant manifestation est un signe de Dieu interpellant l'homme et l'introduisant à sa connaissance. Cette connaissance est participation effective. La participation engendre la parenté. La parenté fonde le désir. Le désir introduit l'amour. L'amour de Dieu, qui peut croître jusqu'à la passion, unit à lui. Et tout ce procès ne s'explique en fin de compte que par la présence même de Dieu dans son image, présence non seulement comme fin qui attire, mais déjà comme bien possédé et comme forme revêtue. »

Nous avons laissé la parole à l'auteur pour exposer la dialectique de l'image, telle qu'il la trouve chez Grégoire de Nysse. Cet exposé constitue la première partie de son ouvrage. La seconde partie examine dans le détail les diverses applications du thème de l'image. Tout d'abord, dans l'anthropologie, l'homme étant l'image de Dieu. Une analyse détaillée des points d'insertion de l'image nous fait envisager successivement, dans l'homme individuel : le corps, l'esprit, la royauté exercée par l'homme sur les autres créatures, le libre arbitre, l'amour, l'immortalité, le mystère ; dans la nature humaine entière considérée comme une image unique : la création du « plérôme », le plérôme dans l'histoire, l'apocatastase. L'auteur ne pense pas, à l'encontre de von Balthasar, que Grégoire ait admis dans la structure naturelle de l'âme, une « imago Trinitatis » au sens augustinien. Toutefois, dans sa spéculation, Grégoire ne méconnaît nullement « ce dogme de la Trinité dont avec son frère Basile et son ami Grégoire de Nazianze, il a définitivement fixé les formules. S'il refuse d'appeler l'homme à l'image des Personnes, s'il insiste sur l'unité de leur opération, fréquemment aussi il développe l'aspect que prend l'activité de chaque personne dans leur action commune au dehors : le Saint-Esprit nous incorporant au Fils et celui-ci nous unissant au Père » (p. 96-97).

A l'anthropologie se relient une série de problèmes particuliers, connexes les uns aux autres, et auxquels les controverses récentes au sujet du Surnaturel, où plusieurs fois a été invoquée l'autorité de Grégoire, donnent un regain d'actualité. Ce sont : l'image et la grâce, l'image et le sexe, l'image et le mal, la distinction image-ressemblance.

Grégoire n'applique pas explicitement à l'Eglise le vocable d'image ; mais le rôle que l'Eglise remplit comme manifestation de l'invisible, les termes qui décrivent ce rôle, autorisent à affirmer que, pour notre Docteur, l'Eglise est aussi, à sa manière, l'image de Dieu. L'image joue également un rôle capital dans la doctrine trinitaire et christologique : le Verbe est l'image du Père ; le Saint-Esprit, l'image du Fils. Un appendice discute l'authenticité de deux homélies, sur ces paroles : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.*

Pour plus d'objectivité, le P. Leys a multiplié les citations : « Le meilleur moyen de connaître l'exacte pensée d'un docteur grec, disait le P. de Régnon, est de le citer longuement afin de se familiariser avec elle » [4].

12. — *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. II [5], de Mgr Journet, sera la conclusion de notre Chronique de Christologie. Nous l'avions annoncée en ces termes : « Un second livre étudiera la nature de l'Eglise, composée, à l'image du Christ et de l'homme, d'un élément spirituel, de soi invisible, cause *formelle* ou âme de l'Eglise, principe de son *unité* et d'un élément matériel de soi visible, cause *matérielle* ou corps de l'Eglise, auquel se rattache la catholicité » (p. 469, note 3). Par ces simples indications on pouvait déjà deviner la place considérable que tient, dans ce volume, le corps mystique et l'union des fidèles à leur Chef. On pourrait même affirmer sans exagération que c'est là le thème essentiel développé sous les divers aspects que manifestent les trois parties de l'ouvrage.

Dès la première partie, *la structure interne de*

[3] Roger Leys, S. J. **L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse.** — In-8 de 146 p. (Museum Lessianum), Desclée de Brouwer, Paris, 1951.

[4] *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. III, p. 4.

[5] Charles Journet. **L'Eglise du Verbe Incarné.** Essai de théologie spéculative. II. *Sa structure interne et son unité catholique.* — In-8 de XLVIII-1393 p. Paris, 1951, Desclée, de Brouwer et Cie.

l'Eglise : le Christ, la Vierge, l'Esprit-Saint, le thème s'affirme d'une façon nette : l'Eglise y est présentée avec le mystère qui éclaire son corps visible : ce mystère, bien des expressions le résument ; l'Eglise est le corps du Christ, le royaume de Dieu, la cité de Dieu, la communion des saints. Et, par là même, est posé le problème des rapports de l'Eglise et de sa tête, le Christ. Comme homme, le Christ est la personnalité mystique de l'Eglise de deux façons. Dans la ligne d'une médiation qu'on peut appeler ascendante, il est la personnalité rédemptrice suprême, à laquelle se suspend toute la supplication de l'Eglise, puisque c'est le Verbe qui s'est incarné, qui a supplié, mérité et satisfait pour le salut du monde. Dans la ligne de la médiation descendante, il est personnalité efficiente instrumentale : la personnalité efficiente suprême, c'est encore le Christ, mais en tant que Dieu, conjointement avec le Père et l'Esprit-Saint, c'est-à-dire la Trinité tout entière. Mais Marie elle-même, la Vierge-Mère, est au cœur de l'Eglise, non seulement parce qu'elle a enfanté le Sauveur, mais encore parce que sa médiation est corédemptrice collective de l'Eglise et que la grâce collective de toute l'Eglise est pour ainsi dire condensée en elle : Marie est « le prototype de l'Eglise ». L'Eglise vit et fait vivre les hommes de la vie surnaturelle, dont l'Esprit-Saint est, par appropriation, le principe premier. Cet Esprit divinisateur est présent non seulement dans les âmes justes, mais dans l'Eglise elle-même dont il est, en toute propriété du terme, l'âme incréée. L'âme créée, c'est ici-bas la vie de la charité, dans le ciel la vie de la gloire. Les rapports de l'âme incréée et de l'âme créée marquent la vie de l'Eglise, dans le Christ, par l'Esprit. De telles considérations amènent logiquement l'auteur à formuler la définition de l'Eglise, en fonction soit du corps mystique, soit du Christ, soit du Saint-Esprit.

La deuxième partie analyse *les parties composantes de l'Eglise : l'âme créée et le corps de l'Eglise.* — L'étude détaillée de la grâce créée nous ramène encore à Jésus-Christ, dont la grâce capitale dérive dans l'âme des fidèles : dérivation du sacerdoce du Christ dans les caractères sacramentels ; dérivation de la sainteté du Christ dans les grâces sacramentelles ; dérivation de la royauté du Christ dans les pouvoirs juridictionnels. L'âme de l'Eglise, c'est donc, en définitive : « la charité, en tant que pleinement christique, c'est-à-dire cultuelle, sacramentelle, orientée ». Cultuelle, la charité doit vivifier le culte extérieur et lui donner sa véritable signification ; sacramentelle, ou pleinement « christoconformante », elle doit nous habiliter, par les sacrements, à reproduire en notre vie les exemples de la vie du Christ ; orientée, elle implique la docilité à la voix du Christ dans la communion avec les pasteurs et les autres fidèles. Cette charité, qui est l'apanage des justes, étend cependant son influence formatrice jusque sur les membres pécheurs.

Que penser des dissidents ? Mgr J. étudie leur cas, d'une façon bienveillante, mais d'une manière conforme à la doctrine catholique dans le chapitre qu'il a consacré aux « déchirures de l'Eglise » : Jusqu'où peut s'étendre l'ignorance de la foi pour ne pas devenir infidélité formelle ? Tel est le premier problème envisagé et nous y retrouvons les questions si souvent agitées : des anormaux, des enfants morts sans baptême, des adultes d'âge et non de raison, des adultes normaux et des moyens de leur salut. Viennent ensuite les questions relatives à l'infidélité, à l'hérésie, au schisme, à l'excommunication. Une note intéressante « sur le rapprochement entre catholiques et orthodoxes ».

Après l'âme de l'Eglise, le corps. Les éléments constitutifs du corps sont ramenés à trois chefs : l'aspect culte ou rite ; l'aspect « royauté, magistère, prophétie, miracles » ; l'aspect sainteté. En développant ce dernier aspect, l'auteur emploie certaines formules qui sembleraient le mettre en contradiction avc la thèse relevée plus haut chez le P. Congar. « L'Eglise, dit-il, n'est pas sans pécheurs ; elle est néanmoins sans péché ». Et il ajoute : « Elle ne pèche pas, mais se repent et se convertit », cela au nom des pécheurs... Question de points de vue différents sans doute, le point de vue des historiens, celui des théologiens (p. 912-913). Quoiqu'il en soit, les deux points de vue ne paraissent pas inconciliables.

Bien d'autres questions se rattachent au corps de l'Eglise, et l'auteur les étudie avec une application qui ne veut rien laisser sans réponse. Signalons simplement les plus importantes : hiérarchie, distinction des clercs et des laïques, états de vie, « hors de l'Eglise, par de salut ». Un « excursus » intéressant sur l'ecclésiologie de Karl Barth.

La troisième partie expose les *propriétés de l'Eglise en tant que composée d'âme et de corps :* l'unité catholique, propriété mystérieuse de l'Eglise, unité qui n'est pas « de » ce monde, mais qui est « dans » ce monde. Notons ici d'excellentes réflexions sur la catholicité et l'élan missionnaire, et sur le bien qui peut être réalisé chez les dissidents. Tout un petit traité de missiologie est ici opportunément intercalé. Enfin, l'unité de l'Eglise est présentée comme un miracle, note démonstrative de la vérité de l'Eglise catholique. L'ouvrage se conclut par un regard vers l'avenir et une prière : « Pour que tous soient un ».

Nous avons là une véritable somme *de Ecclesia*, c'est-à-dire qu'autour du thème d'un aspect particulier de l'Eglise, l'auteur a su concentrer les autres problèmes théologiques qui de près ou de loin s'y rattachent. Souci exagéré de ne rien omettre, au risque de présenter un travail énorme et sans cohésion intérieure suffisante, pourraient penser certains critiques mal disposés. Nous ne nous rallierons pas à leur point de vue : Mgr Journet a voulu ouvrir une voie et des perspectives nouvelles. Il y a réussi. Certains chapitres pourront paraître surchargés, nous l'avouons ; mais aussi bien l'auteur en avait-il le droit dans un volume de 1300 pages ! D'ailleurs une « table alphabétique des noms propres et des matières », très détaillée (p. 1299-1364), permet de retrouver facilement les sujets spéciaux qu'on désire étudier. Et ces « points de repère » seront appréciés des lecteurs studieux. Notre regret irait plutôt aux expressions recherchées dont sont émaillés certains chapitres. Notre analyse en a relevé une ou deux. A quoi bon des néologismes qu'on pourrait si facilement remplacer par des expressions connues et plus claires ?

A. Michel.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

LE BOUDDHISME

Doctrine, Histoire, rencontre avec l'Occident à propos d'un livre récent

Avant d'aborder la question que se pose le R. P. H. de LUBAC, S. J., dans son beau livre *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* [1] c'est-à-dire : « Comment l'Occident a-t-il connu le Bouddhisme et quelles ont été ses réactions ? » peut-être serait-il bon de rappeler tout d'abord, mais brièvement, ce qu'est cette religion qui, à première vue semble vouloir se borner à n'être qu'une discipline, la recherche d'un chemin qui conduit au salut.

* *

Les indianistes admettent que la naissance du Bouddha (l'Illuminé) se place vers 560 av. J.-C. et sa mort vers 480, un siècle par conséquent avant Socrate. Son père régnait sur une petite principauté accrochée au versant indien de l'Himalaya. A vingt-neuf ans il renonce au monde et se soumet à la dure discipline des ascètes brahmanes, mais, en dépit de ses mortifications, il n'arrive pas à la paix de l'âme. Il a compris que la vie de privations, en elle-même, ne vaut pas mieux que la vie de plaisirs qu'il avait auparavant menée. Seule, une Voie Moyenne qui laisse l'esprit libre, peut préparer et conduire à l'Illumination.

Cette Illumination, Siddhartha (c'est le nom de famille du Bouddha) la reçoit un jour. Elle consiste essentiellement en une révélation de vérités suprêmes qui constituent pour l'homme une connaissance libératrice. Le monde, la vie, ne sont qu'un écoulement de phénomènes en perpétuelle évolution. Rien n'est permanent, durable ni éternel. La vie et l'existence ne sont que douleurs. Notre malheur découle d'un éternel vouloir-vivre. Or, si c'est cette volonté, ce désir, moteur du monde, principe de tout effort, qui est cause de l'existence, il suffit de la supprimer pour qu'aussitôt disparaisse l'effet qu'elle produit, c'est-à-dire la douleur.

Mais comment supprimer le vouloir-vivre, cause de douleur ? Le désir, cause de l'existence et par conséquent de la douleur, n'a sa raison d'être que dans l'ignorance religieuse, méconnaissance de la voie du salut et dans l'Illusion universelle. Ce sont elles qui créent les phénomènes et leurs apparences. Pour y échapper il faut rompre la chaîne sans fin qui entraîne l'homme ordinaire.

La nécessité d'un total anéantissement du désir constitue donc une vérité primordiale. La connaissance que tout n'est que phénomène purement apparent, supprime la pensée et l'évanouissement de la pensée supprime d'abord les apparences phénoménales du corps, puis le *Karma*, c'est-à-dire la fructification de nos actes à l'infini (la pierre qui tombe dans l'eau et dont les cercles concentriques vont s'élargissant à l'infini), source de réincarnations successives.

Puisque la route qui mène à la survivance et à la douleur ne peut avoir été tracée que par l'ignorance religieuse, il est bien évident que la voie du salut est ouverte aussitôt que cette ignorance a disparu. Par ailleurs, étant donné que le monde phénoménal est irréel et que c'est précisément dans la mesure où l'homme se rend compte de cette vanité qu'il approche de la délivrance, il va sans dire que seule une méditation pure constituera la pratique suprême du Bouddhisme.

Cette méditation est pure, parce qu'elle se détache de toute diversité objective et subjective, parce qu'elle est convaincue de la vanité et de la subjectivité des choses, parce qu'elle sait s'abstraire de tous les désirs et qu'elle abandonne tout vouloir vivre. Elle fait de l'homme un délivré qui se trouve fixé dans le calme, la paix, la sainteté. Il a atteint le Nirvâna.

Qu'est-ce donc que le Nirvâna ? Dans le Brahmanisme le Nirvâna existe quand l'âme individuelle s'unit à l'âme universelle. Dans le Jaïnisme [2] il existe à partir du moment où l'âme et la matière, toutes deux éternelles, se sont séparées, retrouvant ainsi leur équilibre. Le Bouddhisme considère le Nirvâna comme la fin des réincarnations, il est un état qui échappe à la fatalité du devenir. Dès lors le Nirvâna est-il félicité ou néant ? Le Bouddha a toujours refusé de répondre à cette question. Il semble pourtant que la croyance au néant ait davantage d'adhérents.

Cet état de Nirvâna n'est pas immédiatement accessible sur terre. On ne peut y arriver que par le Yoga, c'est-à-dire par une discipline de perfectionnement intérieur qui conduira le moine bouddhiste à la droiture, c'est-à-dire à la bonté, à la bienveillance, à la bienfaisance envers toutes les créatures [3]. La méditation proprement dite viendra ensuite pour fixer la conscience phénoménale sur le Vide absolu. Ce Yoga sera donc un long apprentissage qui peut s'étendre sur plusieurs vies. Seulement dans ces conditions, il n'est pas étonnant de constater que le Bouddhisme, de par une nécessité inhérente à sa nature, s'est acheminé vers la conception d'une proche délivrance avant même la mort. C'est ce qu'on appelle le *Nirvâna-sur-terre*, qui fait de l'homme un délivré vivant. La tension perpétuelle qu'exige la recherche d'un Nirvâna lointain et indéterminé, se trouve ainsi singulièrement amoindrie. La tentation est grande de s'en tenir à un utilitarisme égoïste, c'est-à-dire de croire qu'il suffit de se cantonner dans une ataraxie béate pour pouvoir prétendre à la qualité de délivré-vivant.

En fait la doctrine du Bouddha se trouve résumée par une double préoccupation. L'Illuminé, d'un

[1] Paris, Aubier, 1952.

[2] Le Jaïnisme est une des sectes philosophiques qui se rattachent au Brahmanisme.

[3] Le premier degré consiste à acquérir le contrôle des sens, le second à dompter l'imagination, le troisième à supprimer la sensibilité, le quatrième enfin à recueillir le fruit de cette réalisation spirituelle. Cette charité universelle à laquelle il conviendrait mieux de donner le nom de bienveillance, car elle ne se traduit guère en œuvres pratiques, ainsi que le détachement de tout, constituent les points essentiels de la doctrine bouddhiste auxquels les penseurs occidentaux se sont presque exclusivement attachés. Préparation, assurément très belle à une voie de salut, mais voie qui ne mène à rien, puisqu'elle ne conduit pas à Dieu, la plénitude d'être, mais à un néant.

côté, rejette toute vérité révélée. Il ignore Dieu et l'âme qui en serait un reflet. D'autre part il professe un empirisme absolu. Il affirme ce que l'expérience de la vie lui a fait découvrir, le caractère tragique de la condition humaine et l'enchaînement des causes et des effets des causes. On devine que sous la pression des besoins religieux et mystiques de l'âme humaine, qu'il laisse insatisfaits, ce Bouddhisme primitif, athée et agnostique a donné naissance à des Bouddhismes différents qui ne le rappellent que vaguement [4].

* *

C'est avec Asoka, 274-235 av. J.-C., le pieux souverain de l'Empire Maurya sur les bassins du Gange et de l'Indus que le Bouddhisme a réalisé sa première grande expansion. Cet empereur a fait graver sur des rochers et sur des monolithes des ordonnances d'inspiration bouddhique. Elles sont d'une élévation d'esprit et d'une hauteur de vues que l'on retrouve rarement dans les textes postérieurs [5]. Grâce à ses missionnaires, Ceylan et la Birmanie adhèrent à la nouvelle foi. Aux alentours de l'ère chrétienne le nord-ouest de l'Inde tombe entre les mains de conquérants grecs ou scythes et l'art gréco-bouddhique contribue à l'expansion des doctrines de Siddartha. Le v^e^ siècle marque l'apogée du Bouddhisme aux Indes et les pèlerins chinois constatent l'extraordinaire floraison de son enseignement. Au VII^e^ siècle, ils notent de nombreux signes de décadence et au VIII^e^ siècle, devant les attaques brahmaniques, le Bouddhisme commence à disparaître des Indes. L'invasion musulmane au XII^e^ siècle lui portera un coup mortel. A l'heure actuelle le nombre de ses adhérents aux Indes est extrêmement réduit, 232.000 sur 389 millions d'habitants.

Pourquoi ce destin surprenant ? Sans doute tout d'abord parce que le scepticisme philosophique qui caractérise le Bouddhisme prédispose à une certaine paresse et à un certain épicurisme ; la raison principale cependant se trouve vraisemblablement dans l'évolution même de la doctrine. En accueillant de la façon la plus large les croyances populaires, les pratiques superstitieuses et les traditions sacrées du pays, le Bouddhisme se rapprochait de l'Hindouisme, mais celui-ci profondément ancré sur le sol indien, dans toute la mentalité des habitants, ne pouvait manquer de l'envahir et de l'étouffer.

Le Bouddhisme pourtant représentait une forme de pensée philosophique et religieuse trop vigoureuse pour pouvoir ainsi disparaître. A partir de 61 ap. J.-C. il s'introduit en Chine ; au VI^e^ siècle le Japon est conquis ; au VIII^e^ siècle il convertit le Thibet et au XVI^e^ siècle les Mongols adhèrent au Bouddhisme thibétain [6].

Il fallait connaître au moins d'une façon sommaire cette histoire du Bouddhisme et posséder un aperçu de sa doctrine pour comprendre l'ouvrage du R. P. de Lubac et en saisir l'importance. Peut-être n'eût-il pas été mauvais de la rappeler dans une introduction de quelques pages. Nul n'aurait été plus apte à la donner que le R. P. lui-même. Son livre *Aspects du Bouddhisme* constitue l'un des exposés les plus remarquables qui aient été faits de l'enseignement de Gautama-Bouddha.

* *

Cette religion bouddhique, comment le monde occidental l'a-t-il connue ? En face de cette pensée orientale qui se prétend sagesse universelle, quelles ont été les réactions de l'Occident ? Quelle est son attitude actuelle ? Des questions religieuses se sont posées qui préoccupent nos penseurs contemporains, quelle est la réponse de l'historien ?

Sylvain Lévi, l'un de nos plus éminents sanscrisants, écrivait un jour « La morale bouddhique, protégée ou insinuée par un apostolat anonyme, pénètre jusqu'à l'Egypte et jusqu'aux régions méprisées où va surgir un enfant-dieu destiné à la conquête du monde. L'univers semble travailler d'un élan unanime à une œuvre de salut sous les auspices du Bouddhisme. » D'autres indianistes vont plus loin et c'est jusque dans les Evangiles qu'ils décèlent des influences bouddhiques. Le R. P. de Lubac après un examen serré des textes anciens, répond (p. 12) : « Nous n'avons vraiment aucune preuve que l'évangile du Bouddha ait fait en ces temps reculés la moindre conquête dans le bassin méditerranéen ». Même à Alexandrie, cet emporium de l'Orient, il n'existe avant l'ère chrétienne aucune preuve d'un établissement bouddhique quelconque. A l'époque d'Asoka (III^e^ siècle av. J.-C.), les relations entre l'Inde et l'Occident sont quelque peu ralenties, car l'empire iranien constitue un écran plutôt qu'un intermédiaire [7]. Les gymnosophistes dont parlera plus tard Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates* sont des Brahmanes ; de même, la note d'Hippolyte dans sa *Réfutation de toutes les hérésies* concerne les Brahmanes et non pas les Bouddhistes. On a même pu déterminer à quel passage précis des Upanishad ce dernier auteur fait allusion.

Encore que depuis la découverte des manuscrits hébreux de la Mer Morte les Esséniens soient à la mode, la fantaisie historique qui voudrait voir en ces ascètes juifs des moines bouddhiques, ne sau-

[4] L'Amidisme est une secte bouddhiste du X^e^ siècle, devenue théiste. — Elle soutient que le mal n'existant pas, c'est lui au contraire qui constitue l'irréel. Elle supprime toutes les œuvres ascétiques extérieures, car il suffit d'un seul acte, le désir d'adhérer à Amithâba, le dieu essentiellement bon et miséricordieux, pour supprimer le *Karma*, la transmigration des fruits de l'acte. Ainsi se trouve rétablies, au moins dans une des sectes du Bouddhisme, la foi en un Dieu personnel et distinct du monde, et l'espoir de la survie personnelle. Cet amidisme a rencontré auprès des foules, celles surtout de l'Extrême-Orient, un succès considérable, mais il est aisé de voir qu'il est à l'opposé du Bouddhisme primitif. Par ailleurs en admettant plusieurs divinités bonnes, l'Amidisme a fini par tomber dans le syncrétisme et à se rapprocher de l'Hindouisme.

[5] Cf. Jules BLOCH, *Les inscriptions d'Asoka traduites et commentées*. Paris, Les Belles-Lettres, 1950.

[6] Voici un bref aperçu d'une bibliographie bouddhique. H. Oldenberg, *Le Bouddha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté* ; — E. Sénart, *Essai sur la Légende du Bouddha*. Ces deux ouvrages quoique vieillis, n'ont pas perdu de leur valeur ; — L. de la Vallée-Poussin, Plusieurs ouvrages sur le Bouddhisme. Conclusions prudentes et sages; — Grousset, *Les philosophies indiennes*, 2 vol., 1931 ; — R Guyon, *Anthologie indienne*, 2 vol., 1924 ; — L. Wieger, S. J., *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 1924 ; — H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, 1951 ; — H. Arvon, *Le Bouddhisme*, 1951 ; — A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments*, 1949.

[7] Période des Parthes.

rait être retenue, et, si plus d'un trait de la légende bouddhique a son analogue dans quelques apocryphes du Nouveau Testament et d'autres écrits de l'ancienne littérature chrétienne, il s'agit le plus souvent, sinon toujours, de données très générales, de mythes ou de contes plus ou moins bouddhifiés d'un côté ou christianisés de l'autre. Un écrivain aussi qualifié que M. Alfred Foucher [8], écrivait récemment à propos du vieillard Asita et du vieillard Siméon : « Même dans les occasions qui paraissent se prêter le mieux à un rapprochement entre le christianisme et le bouddhisme, nous ne pouvons que constater l'indépendance de leurs traditions. »

Le R. P. de Lubac se demande si le fleuve tumultueux du gnosticisme n'aurait pas charrié quelques éléments indiens. La chose est possible, mais nous n'en avons aucune preuve. Je me permets de signaler que dans un mémoire de l'éminent professeur au Collège de France, M. H.-C. Puech, mémoire caché dans les *Coptie Studies in honor of Walter Ewing Crum*, p. 98-154, sur les nouveaux écrits gnostiques découverts en Egypte [9], aucun de ces documents, et quelques-uns semblent même être pré-chrétiens, ne révèle une influence bouddhique. Que plus tard, avec Plotin et Mani, des contacts se soient établis entre l'Occident et la doctrine du Bouddha, la chose est maintenant reconnue, mais nous voici au IIIe siècle, bien loin des origines chrétiennes et l'on ne peut pas, à cette période, parler d'une influence de la pensée bouddhique sur la chrétienté primitive. Il ne s'en suit d'ailleurs pas que ces rapprochements et ces contacts indiquent une connaissance précise du système philosophique et religieux de Çakya-Mouni.

Le P. Pinard de la Boullaye dit fort justement : « Tout emploi de la méthode comparative qui néglige les considérations chronologiques risque d'être absolument stérile » [10] et il ajoutait (*loco laud.*, p. 87) : « En fait, à l'heure actuelle et à leur grand détriment, les sciences religieuses sont les seules où l'on se permette de regarder en gros. »

De la vie des saints Barlaam et Joasaph il n'y a rien à tirer pour la connaissance du Bouddhisme. Ce n'est que la légende de la conversion de Çakya Mouni traduite et adaptée par un chrétien de langue pelhvie et qui, du Xe au XIIe siècle, a eu dans le monde chrétien qui ne soupçonnait pas la fraude, un succès considérable. A partir du XIIe siècle, des religieux franciscains et dominicains, des laïcs comme Marco Polo, pénètrent jusque dans l'Asie Centrale, ils découvrent les Mongols et la cour du Grand Khan, ils entrent même en relations avec des moines bouddhistes, mais ils ne se rendent pas compte qu'il s'agit là de l'une des plus grandes religions de l'Asie. De leurs colloques il ne peut rien sortir parce que ces voyageurs ne connaissent pas les langues du pays. Les missionnaires jésuites de Chine et du Japon nous donneront des informations précieuses, mais il ne semble pas qu'aucun d'entre eux ait eu connaissance du Bouddhisme dans sa teneur authentique, ses origines, le développement de ses branches principales. Il aurait fallu pour cela que soient connues les langues de l'Inde, le sanscrit et le pali [1] dans lesquelles ont été rédigés les plus anciens documents et que les manuscrits parvenus en Europe soient enfin déchiffrés et étudiés.

Le P. de Nobili et quelques autres ont bien composé des grammaires de sanscrit, personne au XVIIIe siècle ne l'a remarqué. Il faudra attendre 1814 pour qu'une chaire de sanscrit soit créée au Collège de France, mais cet enseignement ne groupe que de rares élèves. Ce n'est qu'une science curieuse à laquelle quelques savants peuvent prêter attention. Heureusement, dans les années qui suivent, le hongrois Csoma de Körös, le jésuite Désidéri, l'anglais Hodgson, les français Burnouf, Sénart, A. Barth, Rémusat, Wieger, etc., vont traduire les textes, ils les enrichiront de commentaires et ils révèleront au monde l'histoire du Bouddhisme aux Indes, en Chine, au Japon et au Thibet.

Le Bouddhisme n'est plus seulement l'apanage d'un petit cercle de spécialistes, il s'impose désormais à l'attention du monde occidental.

* *

En face de cette religion universaliste où des aspects admirables et profonds ne manquent pas, certains esprits se mettent à douter de la transcendance et de la valeur unique du Christianisme.

Sans doute Victor Cousin refuse son admiration et il proclame que la doctrine de Çakya-Mouni lui apparaît comme la solution « la plus sombre qui ait été jamais donnée au problème de la destinée humaine », mais en Allemagne, David Strauss et Schopenhauer assimilent renoncement bouddhique et renoncement chrétien ; leur influence se montre déterminante pour répandre en Europe l'esprit bouddhique de passivité et de non-violence. Edgar Quinet, Michelet, Taine, Renan admirent Bouvard et Pécuchet, opposent le Bouddhisme au pauvre curé Jeuffroy et dans les salons, les dames du monde discutent du Nirvâna. En fait l'attention se porte surtout sur l'enseignement comparé des deux religions au sujet de la charité, tandis que le Bouddhisme lui-même par la masse et la soudaineté de son expansion trouble les esprits.

Si quelques apologistes chrétiens, indianistes de métier, pressentent qu'une connaissance meilleure aurait raison de ces rapprochements prématurés, le plus grand nombre s'en tient à des généralités sans importance, il faudra attendre l'abbé P. de Broglie et le jésuite allemand Dohlmann pour trouver les premiers travaux de valeur. Sur la fin du XIXe siècle nous assistons à un déclanchement général des bouddhisants contre le Christianisme : Des ouvrages anonymes, *Jésus - Bouddha*, *La Lumière de l'Asie*, *Le catéchisme bouddhique de Ol-*

[8] *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris, 1949, p. 65.

[9] Henri-Charles Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte. Premier inventaire et essai d'identification*. Boston, 1950.

[10] *L'Etude comparée des religions*. Tome II, *Ses méthodes*, p. 68.

[1] Le sanscrit est une langue indo-européenne, sœur du latin et du grec. Parlée par les Aryas, envahisseurs de l'Inde, elle était surtout en usage dans le Nord du pays. Elle a été fixée et codifiée au IIIe siècle av. J.-C. par le grammairien indien Panini. Elle représente la langue classique et sacrée des castes supérieures. Le pali est un moyen indien, langage populaire dérivé du sanscrit et qui a servi de dialecte de propagande pour le bouddhisme et le jaïnisme.

cott, *La Voie parfaite*, Madame Blavatski dans *le Lotus Bleu.* Annie Bessant, Schuré dans ses *Grands initiés* et *l'Evolution divine* prétendent mettre entièrement le Christianisme sous la dépendance du Bouddhisme. Le P. de Lubac qualifie ces travaux de « littérature de fantaisie, baroque, maladive ou charlatanesque, moins propre à servir qu'à retarder la science. » Fort heureusement de nombreux textes fondamentaux, canoniques ou non, sont édités, traduits ou commentés dans *les Sacred Books of the East* et dans *les Annales du Musée Guimet.* Sénart, S. de la Vallée-Poussin, Sylvain Lévi, Bacot, Przyluski continueront ce travail. P. Pelliot découvre dans la grotte de Touen-Houang, au Kansou, toute une bibliothèque bouddhique, tandis qu'une autre est trouvée à Gilgit dans le Cachemire. Le monde oriental lui-même s'intéresse à ce qui constitue pour son passé un titre de gloire et des publications hindoues, chinoises et japonaises se multiplient sur ces sujets difficiles.

On ne s'étonnera pas, dès lors, qu'une comparaison entre les deux religions devienne un thème classique chez un certain nombre de philosophes et d'historiens, qu'un renouveau théosophique plus ou moins mal rattaché au Bouddhisme tente de s'imposer à l'Europe, que l'on entende proclamer comme un fait indiscutable que la charité Bouddhique surpasse la charité chrétienne, ou que l'on veuille nous prouver la merveilleuse concordance des enseignements de Çayka-Mouni avec les conquêtes de la science moderne, voire même avec les principes démocratiques les plus avancés. Ebranlée par les deux guerres mondiales l'Europe se laisse toucher et l'Allemagne compte quelques conversions au Bouddhisme. En France cette influence s'est montrée moins agissante grâce surtout à René Guénon [2]. Ses ouvrages, *le Théosophisme* (1921), *l'Erreur spirite* (1923) constituent la réfutation la plus complète et la plus implacable des théosophies modernes et d'un prétendu Bouddhisme ésotérique. Brahmaniste plus ou moins conscient, il déclare que nous avons là affaire à une « anomalie », à une « déviation profonde de la pensée hindoue la plus authentique », à « une doctrine à la fois antitraditionnelle, antisociale et antimétaphysique ».

Il n'est pas rare cependant de rencontrer maintenant des chrétiens égarés qui, à l'exemple de Guénon sur la fin de sa vie, prétendent remonter au-delà des trois religions bouddhique, chrétienne et musulmane, pour atteindre à une sagesse orientale qui serait la religion primitive, à un principe unique d'où tout émane et à qui tout doit retourner. Parmi les savants familiers des doctrines authentiques de Gautama, la note est tout autre et ce qu'il faut en retenir, c'est cette affirmation : « S'il est vrai que les deux grands systèmes spirituels de l'humanité sont le Bouddhisme et le Christianisme, l'unité rêvée ne se constituera pas par le premier, qui n'est même pas une religion et dont l'idéal de pitié et de solidarité ne dépasse pas une moralité ordinaire, elle se fera par le second qui seul, apporte aux hommes l'idéal d'une charité sublime » [3].

Les missionnaires signalent avec sympathie l'esprit de douceur, d'égalité et de fraternité qui caractérise la doctrine de Çakya-Mouni par opposition à la dureté et à l'arrogance du Brahmanisme. S'ils font ressortir la pauvreté des fruits portés par le Bouddhisme dans l'ordre social, intellectuel et moral, ils reconnaissent en même temps que cette religion offre de nombreux aspects qui la recommandent à l'attention des penseurs.

* *

Et maintenant après cette longue étude, quelle conclusion tirer ? En quelques pages d'une belle densité le R. P. de Lubac indique l'attitude du chrétien en face du Bouddhisme.

Pour le grand public, soi-disant cultivé, le Bouddhisme est encore une *terre incognita.* On le confond trop souvent avec l'Hindouisme sur lequel on n'a, d'ailleurs, que des idées confuses. Les uns le prennent pour un sombre pessimisme, une religion du néant, les autres n'y voient qu'une pure morale ! J'ai connu personnellement Hackin, le grand explorateur de l'Afghanistan, le spécialiste de l'art irano-bouddhique. Sa foi chrétienne s'était depuis longtemps évanouie, il n'avait pourtant pas adhéré au Bouddhisme, mais à le fréquenter il avait acquis une très douce bienveillance, une indulgence constante, cette égalité d'âme qui fait tout comprendre et tout accepter.

Au contact de cette pensée hindoue, il sera donc possible au chrétien de s'établir lui-même dans un humanisme plus vaste, élargi aux dimensions mêmes de l'humanité. En face du ritualisme et des formes superstitieuses ou mécaniques de l'ascèse brahmanique, le Bouddhisme a mis l'accent sur l'élément intérieur, il aspire à rompre le cercle affreux de la vanité, la vanité du monde déchu. L'éminent auteur le conçoit fort justement comme une immense et subtile *pars purificans*, une préparation négative par le vide, mais avec le terrible danger que ce vide demeure épris de lui-même. Comme l'a remarqué Bergson, la mystique bouddhique est incomplète parce que Çakya-Mouni n'a pas compris l'efficacité de l'action humaine, il a ignoré le don total et mystérieux de soi-même.

Il est un reproche plus grave qu'on peut lui adresser, c'est que le Bouddhisme est une voie, mais qui ne conduit nulle part, il n'est pas une religion, mais en son tréfonds, un authentique athéisme, il lui manque le Dieu personnel auquel on sacrifie, qu'on invoque et qu'on remercie. Il lui manque surtout le visage du Christ-Jésus qu'on

[2] René Guénon était un très authentique Blésois, passé d'abord à l'hindouisme, puis devenu musulman. Après un séjour au Maroc, il abandonne complètement le catholicisme, se réfugie en Egypte, épouse une femme arabe et s'enorgueillit de ses deux fils musulmans. Il s'appellera désormais Abd-el-Ouahid, le serviteur de l'unique. Il semble bien que ce sont précisément les doctrines hindoues qui l'ont conduit au soufisme musulman, car il y a des rapports directs entre le Nirvâna et le Fanâ des mystiques de l'Islam, ce dernier marquant la suspension temporaire des facultés humaines et l'évanescence de la personnalité. En face de l'orthodoxie sunnite, les soufites sont toujours demeurés plus ou moins suspects et c'est sans doute la raison pour laquelle les Ulémas de la Mosquée El-Ahzar se sont scandalisés des idées de ce chrétien mal converti. M. Guénon ayant apostasié sa foi chrétienne, repose dans le cimetière musulman du vieux Caire.

[3] C. Chevillon. *Orient ou Occident ?* Contribution à l'étude comparée des philosophies et religions de l'Inde et de l'Europe. Cité par le P. de Lubac, *op. laud.*, p. 252.